اردو تنقید میں پاکستانی تصوّرِ قومیت

مقالہ برائے پی ایچ۔ڈی (اردو)

نگران مقالہ:

ڈاکٹر رشید امجد

صدر شعبہ اردو
نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز،
اسلام آباد

مقالہ نگار:

روبینہ شہناز

لیکچرار، شعبہ اردو
نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز،
اسلام آباد



نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد

جولائی 2004ء

اردو تنقید میں پاکستانی تصوّرِ قومیت

مقالہ نگار:

روبینہ شہناز

یہ مقالہ

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگوئجز، اسلام آباد

کے شعبہ ایڈوانس انٹگریٹڈ سٹڈیز (AIS)

میں پی ایچ۔ڈی (اردو) کی ڈگری کی تکمیل کے لیے پیش کیا گیا۔

جولائی 2004ء

اقرار نامہ

میں، روبینہ شہناز حلفیہ بیان کرتی ہوں کہ اس مقالے میں پیش کیا گیا کام میرا ذاتی ہے اور نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز اسلام آباد کے پی ایچ۔ڈی سکالر کی حیثیت سے ڈاکٹر رشید امجد کی نگرانی میں کیا گیا ہے۔ میں نے یہ کام کسی اور یونیورسٹی یا ادارے میں ڈگری کے حصول کے لیے پیش نہیں کیا ہے۔

Rubina. Shanaz

روبینہ شہناز
مقالہ نگار

ڈاکٹر رشید امجد
نگران مقالہ

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد

جولائی 2004ء

تصدیق نامہ

روبینہ شہناز نے اپنا مقالہ برائے پی ایچ۔ڈی (اردو) ''اردو تنقید میں پاکستانی تصورِ قومیت'' میری نگرانی میں لکھا ہے۔ یہ مقالہ تحقیقی اور تنقیدی دونوں حوالوں سے پی ایچ۔ڈی کے معیار کے مطابق ہے۔ میں سفارش کرتا ہوں کہ اس مقالہ کو جانچ کے لیے بیرونی ممتحنین کو بھجوایا جائے۔

ڈاکٹر رشید امجد

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد، پاکستان

اردو تنقید میں پاکستانی تصوّرِ قومیت

روبینہ شہناز

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز کی پی ایچ۔ڈی (اردو) کی ڈگری

کے حصول کے لیے یہ مقالہ پیش کیا جاتا ہے۔ (اے آئی ایس۔اردو)

منظور کیا گیا

بریگیڈیر (ر) ڈاکٹر عزیز احمد خان
(ریکٹر)

ڈاکٹر سعیدہ اسد اللہ
(ڈین فیکلٹی آف ایڈوانس
انٹگریٹڈ سٹڈیز)

اظہارِ تشکّر

اس مقالے کے مکمل ہونے میں بہت سے ساتھیوں اور احباب کا تعاون شامل ہے۔ ان میں سے کچھ خصوصی شکریے کے مستحق ہیں۔ ان میں سب سے پہلے میں اپنے نگران ڈاکٹر رشید امجد کی شکرگزار ہوں جنھوں نے اس مقالے کو دقّتِ نظر سے دیکھا اور مفید مشورے دیے۔ دوسرا خصوصی شکریہ پروفیسر احمد جاوید کا ادا کرنا ہے جنھوں نے قدم قدم پر میری معاونت کی۔ ڈاکٹر سعیدہ اسداللہ کا شکریہ بھی لازم ہے کہ انھوں نے اس تمام عرصے میں خوش دلی سے ہر طرح میری مدد کی اور قیمتی مشوروں سے نوازا۔ پروفیسر فتح محمد ملک نے مقالے کی بہتری کے لیے گراں قدر مشورے دیے اور مقتدرہ قومی زبان کی لائبریری سے استفادہ کرنے کا موقع فراہم کیا۔ میں ان کی بھی ممنون ہوں۔ ڈاکٹر طیب منیر نے بعض نادر تحریریں عطا کیں، میں اس تعاون پر ان کی شکرگزار ہوں۔ ڈاکٹر گوہر نوشاہی، پروفیسر شمیم اختر اور ڈاکٹر محمد آفتاب احمد کی علمی معاونت بھی مجھے حاصل رہی، میں ان سب کی ممنون ہوں۔

فوزیہ اسلم کا شکریہ ادا کرنا تو شاید ممکن نہیں۔ اس نے نہ صرف میرا حوصلہ بڑھایا بلکہ کتابوں کی جستجو اور مواد کی فراہمی میں ہر قدم پر میرا ساتھ دیا۔ اس کا پیار، خلوص اور مدد اگر شامل نہ ہوتی تو شاید میں یہ مقالہ کبھی مکمل نہ کر پاتی۔ پروفیسر رفیق بیگ نے نہ صرف مقالے کے پروف پڑھنے میں معاونت کی بلکہ جب بھی کتب کی ضرورت پڑی، انھوں نے اپنی ذاتی لائبریری سے کتب فراہم کیں۔ میں ان کی بہت شکرگزار ہوں۔ عابد سیال کا بھی شکریہ کہ انھوں نے بہت محنت اور توجہ سے مقالہ کمپوز کیا۔

ان احباب کے علاوہ میں اپنے محترم اور شفیق بھائی ڈاکٹر انور نسیم کی بہت شکرگزار ہوں جنھوں نے نہ صرف میری حوصلہ افزائی کی بلکہ کتب کی فراہمی میں بھی ہمیشہ میرے مددگار رہے۔ میرے میاں اجمل محمود اور بچے بینش اور تابش بھی شکریے کے مستحق ہیں کہ انھوں نے گھر کے معاملات سے مکمل فراغت دے کر مجھے یہ مقالہ مکمل کرنے کا موقع فراہم کیا۔

انتساب

عزیزہ

فوزیہ اسلم

کے نام

جو میری رفیقِ کار ہونے کے ساتھ ساتھ

میرے تعلیمی اور علمی سفر میں ہر گام میری معاون بھی ہے۔

مقالے کا دائرۂ کار

اس مقالے کو چھے ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلے باب میں قیامِ پاکستان سے قبل اردو تنقید کا جائزہ لیا گیا ہے۔ یہ تنقید کا محض پس منظر ہے جس میں اردو تنقید کے ابتدائی آثار، عہدِ سرسید کی تنقید، ترقی پسند تحریک اور حلقہ اربابِ ذوق کا اجمالی جائزہ لیا گیا ہے۔ دوسرا باب تنقید اور تصورِ حیات کے عنوان سے لکھا گیا ہے۔ اس میں ادب میں تصورِ قومیت کی اہمیت اور پھر بعد میں پاکستانی قوم کی تشکیل کن عناصر کے ذریعے ہوئی، اس کا جائزہ لیا گیا ہے۔ تیسرے باب میں پاکستانی تنقید میں قومی طرزِ احساس کی تحریکیں اور نظریات زیرِ بحث آئے ہیں۔ ادب کے ساتھ ساتھ کلچر اور زبان کا جائزہ بھی لیا گیا اور پاکستانی سماج اور سیاسی ماحول میں وقوع پذیر ہونے والی تبدیلیوں کے تنقید پر جتنے اثرات مرتسم ہوئے ہیں، ان پر بحث کی گئی ہے۔ چوتھا باب پاکستانی تنقید اور تاریخی شعور کے لیے مخصوص ہے۔ اس باب میں ایسے چند نقادوں کا تذکرہ ہے جنھوں نے پاکستانی تنقید کی نظریہ سازی کرنے کی کوشش کی۔ اس باب میں جیلانی کامران، ڈاکٹر وزیر آغا، فتح محمد ملک، ڈاکٹر سید عبداللہ، ڈاکٹر وحید قریشی، خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر انور سدید اور ڈاکٹر جمیل جالبی کے نظریات کو سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے۔

پانچویں باب میں جدید ادب میں قومی طرزِ احساس کی کارفرمائی کو زیرِ بحث لایا گیا ہے۔ ہمارے ادب میں ساٹھ کی دہائی کی اہمیت یہ ہے کہ اس دور میں جدید ادب کی تحریک پیدا ہوئی۔ نہ صرف موضوعات میں تبدیلی آئی بلکہ اسالیب کو بھی نئے چلن دستیاب ہوئے۔ یہ زمانہ مغربی نظریات سے اثر قبول کرنے کا زمانہ ہے۔ لہٰذا اس دور میں گذشتہ دور کی طرح روایتی فکر موجود دکھائی نہیں دیتی۔ جدید ادب کے زمانے میں ایک نیا طرزِ احساس پیدا ہوا مگر اس طرزِ احساس میں بھی قومی شعور کی جھلکیاں موجود ہیں۔ جدید ادب میں ایک بڑی تبدیلی 1970ء کے بعد

آئی۔ پاکستان میں یہ زمانہ سیاسی اعتبار سے بڑی بڑی تبدیلیوں کا زمانہ ہے۔ پاکستان دولخت ہوا۔ جمہوری آزادیوں کی تحریک چلی اور 1977ء میں آئین توڑ کر مارشل لاء لگایا گیا۔ ان واقعات نے دانشوروں کے لیے نئے فکری مسائل پیدا کیے۔ عدم تشخص اور عدم تحفظ اس زمانے کے دو بنیادی عناصر ہیں جنھوں نے تخلیقی ادب میں نئی نئی علامتوں میں اظہار پایا۔ یہی قومی طرزِ احساس کا ایک نیا رخ تھا۔ تنقید میں دو گروہ ایسے پیدا ہوئے جنھوں نے ادب، تہذیب اور زبان کی نئے سرے سے نظریاتی تشکیل کرنے کی کوشش کی۔ ایک گروہ اس خطے کے اپنے قدیم ثقافتی ورثے اور ادبی نظریات کے ساتھ پاکستانی ادب کو جوڑتا تھا تو دوسرا گروہ پاکستانی ادب کی نظریاتی بنیادوں کو دو قومی نظریے کی روشنی میں دیکھتا تھا۔ اگرچہ دونوں کی نظریاتی بنیادیں مختلف تھیں لیکن دونوں کی فکرمندی ایک ہی طرح کی تھی۔

چھٹے باب کو اپنے موضوع کے مجموعی جائزے کے لیے مخصوص کیا گیا ہے۔ اس باب میں پاکستانی تنقید میں قومی طرزِ احساس کی موجودگی کا مجموعی جائزہ لیا گیا ہے اور یہ بتانے کی کوشش کی گئی ہے کہ قیامِ پاکستان کے بعد سے قومی سطح پر جس طرح کی شکست و ریخت ہوئی ہے اس نے ہماری تنقید کو بھی متاثر کیا۔ اسی لیے ان پچاس برسوں میں جو ادب پیدا ہوا اور جو تنقید سامنے آئی، اس کا پاکستانی مزاج الگ سے شناخت ہو جاتا ہے۔ اس کے باوجود کہ پاکستانی ادب کے مختلف نظریاتی گروہ پاکستانی ادب کی الگ الگ تعبیر اور تشریح کرتے ہیں مگر ہر تنقیدی نظریے میں پاکستانی قوم کے تشکیلی عناصر اور اس کی امنگوں کو ہی بنیاد بنایا جاتا ہے۔

مقالے کا مقصد

اردو تنقید سے میری دلچسپی ہمیشہ سے رہی ہے۔ اسی لیے جب میں نے پی ایچ۔ڈی کے مقالے کے موضوع کا انتخاب کرنا چاہا تو پاکستانی تنقید میں قومی طرزِ احساس کا عنوان ہی پُرکشش محسوس ہوا۔ مقصد یہ تھا کہ اردو تنقید کے پاکستانی دور کا جائزہ اس طرح سے لیا جائے کہ اس سے ہمارے قومی طرزِ احساس پر روشنی پڑ سکے۔ جب پاکستان آزاد ہوا تو ترقی پسند تحریک پوری توانائی سے موجود تھی چنانچہ تنقید کی سطح پر زیادہ تر ترقی پسند تحریک ہی کے اثرات تھے جبکہ دوسری طرف حلقہ اربابِ ذوق تھا۔ حلقے کے نقاد فلسفہ اور نفسیات کی مدد سے تنقیدی اصول وضع کرتے تھے اور ان کے پیشِ نظر ایسا غیرملکی ادب بھی تھا جسے ترقی پسند حلقے آسانی سے قبول نہ کرتے تھے۔ یہی وہ دو گروہ تھے جن سے اردو تنقید کا بیشتر حصہ عبارت تھا لیکن قیامِ پاکستان کے بعد جب فضا میں تبدیلی آئی تو ادبی نظریات میں بھی تبدیلی کے امکانات پیدا ہو گئے۔ پاکستان کا قیام دو قومی نظریے کے تحت وجود میں آیا تھا۔تحریکِ آزادی کے زمانے میں مسلمانوں کی دلیل یہ تھی کہ وہ اپنے ادب، مذہب، تہذیب اور زبان ہر سطح پر ایک الگ قوم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اسی سبب 1930ء میں علامہ اقبال نے خطبۂ الٰہ آباد میں مسلمان اکثریت والے علاقوں کو ایک الگ مملکت کا درجہ دینے کی تجویز پیش کی تھی اور اسی لیے 1940ء میں قراردادِ پاکستان منظور کی گئی۔ جب ایک نئے نظریے کے تحت ایک نئی مملکت وجود میں آ گئی تو نئی سوچ اور نئے نظریے کا وجود میں آنا قدرتی امر تھا۔

پچاس کی دہائی میں زندگی کی مختلف سطحوں پر سیاست کے ساتھ ساتھ مذہبی اثرات بھی نمایاں ہونے لگے تھے۔ ادب میں ایک گروہ ایسا پیدا ہوا جس نے یہ محسوس کیا کہ پاکستانی ادب کی الگ شناخت ضروری ہے جو اس نئی قوم کی اپنی امنگوں کا آئینہ دار ہو۔ یہ اسی فکر کا نتیجہ تھا کہ

اردو میں اِس دہائی میں پاکستانی اور اسلامی ادب کی تحریکوں کا آغاز ہوا۔ یہ تحریکیں اگرچہ زیادہ دیر برقرار نہ رہیں لیکن ان تحریکوں کی وجہ سے جو نئی فکر پیدا ہوئی اسے ہم پاکستان کا قومی طرزِ احساس کہہ سکتے ہیں۔ یہی احساس بعد میں بھی پھیلتا رہا اور دیکھنے میں یہ آیا کہ آہستہ آہستہ قومی طرزِ احساس نے اردو تنقید میں مستقل جگہ بنا لی لیکن اس قومی طرزِ احساس کو ہر نقاد اور ہر ادبی گروہ نے اپنے اپنے فکری زاویوں سے دیکھا۔ اس سارے سفر کا جائزہ اس مقالے کا مقصد ہے۔

فہرست ابواب

باب پنجم

باب ششم

بابِ اوّل

قیامِ پاکستان سے قبل اردو تنقید کی روایت

ا۔ تنقید کیا ہے؟ ...... ایک اجمالی جائزہ

ب۔ اردو تنقید کے ابتدائی آثار

ج۔ عہدِ سرسیّد کی تنقید

د۔ ترقی پسند تحریک اور حلقہ اربابِ ذوق
(تنقید کا نیا منظر نامہ)

ا۔ تنقید کیا ہے؟ ...... ایک اجمالی جائزہ

تخلیقی ادب کی جانچ پرکھ تجزیے اور محاکے وغیرہ کے لیے اردو میں تنقید کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ یہ لفظ عربی زبان سے آیا ہے جس کے معنی کی تفصیل بتاتے ہوئے ڈاکٹر سید عبداللہ کہتے ہیں:

''عربی میں نَقَدَالدراھم (اِنتَقَد یا تَنَقَّدالدراھم) کے معنی ہیں اس نے کھرے دراہم کو برے دراہم (جمع درہم) سے الگ کیا یا ان پر اس غرض سے نظر ڈالی۔''(1)

وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ عربی میں اس کی مروّجہ صورتیں نقد اور انتقاد ہیں۔ اس کا مطلب ہے کہ اردو میں عربی الاصل لفظ غلط طور پر مستعمل ہو گیا ہے۔عربی قواعد کی رو سے صحیح لفظ ''نقد یا انتقاد'' ہے تنقید نہیں۔ لیکن چونکہ اسی کو رواج حاصل ہے لہٰذا اردو ادب میں یہی نقد کا مفہوم دیتا ہے۔ اگرچہ بعض دانشور انِ ادب نے تنقید کے لیے کچھ اور الفاظ بھی متعارف کرائے ہیں جن میں نیاز فتح پوری اور عابد علی عابد وغیرہ کے نام مثال کے طور پر پیش کیے جا سکتے ہیں۔ عابد علی عابد کی کتابوں ''انتقاد'' اور ''اسلوب انتقاد ادبیات'' میں لفظ انتقاد اس کی شہادت دیتا ہے جبکہ آل احمد سرور نے اپنی کتاب ''تنقید کیا ہے'' میں پرکھ کا لفظ تجویز کیا ہے:

''تنقید کے لیے کوئی ایک جامع اصطلاح وضع نہیں کی جا سکتی ہے یا نہیں۔ میرے خیال میں اس کے لیے پرکھ کا لفظ سب سے زیادہ موزوں ہے، اس میں تعارف، ترجمانی اور فیصلہ، سب آ جاتے ہیں۔ پرکھ کے لفظ کے ساتھ ہمارے ذہن میں ایک معیار یا کسوٹی آتی ہے۔

نقاد کے ذہن میں ایسا ایک معیار ضروری ہے۔"(2)

اس بحث سے قطع نظر کہ کون سا لفظ موزوں ہے ہمیں مقبول عام لفظ "تنقید" کو پیش نظر رکھنا چاہیے۔اردو میں تنقید کا لفظ CRITICISM کے متبادل کے طور پر بھی آتا ہے۔ انگریزی میں یہ لفظ یونانی زبان سے آیا ہے۔ یونانی میں KRINEIN کا مطلب ہے "To Judge or Discern"۔عربی، فارسی اور انگریزی میں تنقید کے لیے کچھ اور لفظ بھی استعمال میں آتے ہیں۔ اردو میں محاکمہ، تجزیہ، موازنہ اور تقریظ وغیرہ بھی تنقید ہی کا مفہوم دیتے ہیں۔

عربی میں تنقید کا لفظ منفی معنی میں بھی استعمال ہوتا رہا ہے۔یعنی ایک زمانے میں فنِ نقد سے شاعری میں عیب نکالنے کا کام لیا جاتا تھا۔ انگریزی زبان میں بھی یہ رویہ ابتدائی ادوار میں دیکھا جا سکتا ہے۔ بعد میں اس کا دائرۂ عمل زبان و بیان کی خوبیوں اور خامیوں کے بیان تک بھی محدود رہا۔ زمانۂ جاہلیت میں عربی ادب کی صورت حال بیان کرتے ہوئے پروفیسر ڈاکٹر ضیاء الحق یوسف زئی لکھتے ہیں:

> "زمانۂ جاہلیت میں نقد کا ظہور شعراء (Poets) سے ہوا۔ نقد سادہ اور فطری انداز میں کی جاتی تھی جو صحرائی ماحول کی سادگی اور شعراء کے مزاج کے عین مطابق تھی۔ نقد کا اصل محرک شعر سننے کے بعد ناقد کا ذاتی اور فطری احساس تھا اور بس۔ اس کے لیے کوئی وضع شدہ اصول وضوابط نہ تھے۔ شاعر اپنے شخصی احساس کی بنیاد پر سُنے ہوئے شعر کی لفظی ساخت اور اس میں سموئے ہوئے مفہوم پر برجستہ اور فی البدیہہ موقع پر ہی اپنی اچھی بری رائے کا اظہار کر دیتا تھا۔"(3)

زمانۂ جاہلیت میں عوامی انداز میں عام اجتماعات کے اندر رائے زنی معمول کا رواج تھا۔ ادبی مجالس میں شعراء کے درمیان مقابلے منعقد ہوتے اور کوئی مشہور شاعر منصف کے فرائض سرانجام دیتا۔ یہ سلسلہ ہمیں ابتدائی عہد میں بھی دکھائی دیتا ہے۔

یونان میں بھی قدیم ادوار میں تنقید کی کوئی واضح شکل نہ تھی۔ ایک رائے کے مطابق ہومر (Homer 850ق م) کے ہاں چند تنقیدی اشارے ملتے ہیں۔ لیکن تنقیدی اصولوں کی ترتیب کا کام ارسطو (Aristotle) (384-322ق م) سے قبل نہیں ہوا جبکہ اس سے قبل افلاطون (Plato) (427-347ق م) کا ذکر بھی ناگزیر ہے۔ جس نے اپنی ''جمہوریہ'' (Republic) سے شاعروں کو معتوب قرار دے کر نکالنے کی کوشش کی، تو شعر و ادب کو تنقید کا راستہ مل گیا۔ افلاطون شاعری کو نقالی قرار دیتا تھا اور شاعروں کو جنونی۔ افلاطون نے اس موضوع پر بڑی سیر حاصل بحث کی ہے۔ سقراط (Socrates) (469-399ق م) اور ایون (Ion) کے ساتھ اس کا مکالمہ بہت دلچسپ ہے:

> ''وہ ملکہ جو تمھیں ودیعت ہوا ہے محض ایک فن یا ہنر نہیں۔ وہ ایک الہامی قوت ہے۔ شاعر ایک لطیف الجبلت پرواز کی طاقت رکھنے والی بہت مقدس ہستی ہوتا ہے اور وہ کوئی چیز اس وقت تک تخلیق نہیں کرسکتا جب تک کہ اس پر ایک الہامی قوت کا قبضہ نہ ہو جائے اور اس کے حواس یکسر زائل نہ ہو جائیں ...... خدا شاعروں کے دماغ معطل کر دیتا ہے اور پھر ان سے اپنے پیغمبروں کا کام لیتا ہے۔''(4)

شاعری کے بارے میں افلاطون کے یہ خیالات ایک اعتبار سے تنقید کا آغاز ہیں۔ اس نے شاعر اور شاعری کی حیثیت کو تسلیم نہیں کیا لیکن ان کے وجود پر سوچنے کا دروازہ ضرور کھولا

جس پر آگے چل کر ارسطو نے ایک ایسی عمارت تعمیر کی جو آنے والی کئی صدیوں تک قائم و مستحکم رہی۔ یورپ میں ادبی تنقید پر جس پہلی کتاب کا سراغ ملتا ہے اسے ارسطو نے ''بوطیقا'' (Poetics) کے نام سے تحریر کیا۔ یہ کتاب پانچ حصوں پر مشتمل ہے اور اس میں شاعری کو ہر طرح سے سمجھنے اور جانچنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کتاب کی وسعت کو زیرِ بحث لاتے ہوئے عابد علی عابد رقمطراز ہیں:

> ''ارسطو کتاب الشعر میں محض شاعری ہی سے بحث نہیں کرتا بلکہ اس کا موضوعِ بحث پورا ادب ہے۔ وہ شعر کہہ کر ادب مراد لیتا ہے۔نثر کو وہ علیحدہ جگہ اس لیے نہیں دیتا کہ اس وقت تک یونان میں نثر بہت کم لکھی گئی تھی۔'' (5)

ارسطو نے جب بوطیقا (Poetics) لکھی تو اس کے سامنے صرف یونانی ادب تھا۔ جو چند گنی چنی اصناف پر مشتمل تھا جن میں المیہ (Tragedy) اور طربیہ(Comedy) زیادہ اہم ہیں۔ڈرامے کو فوقیت حاصل تھی اسی لیے اس نے بطورِ خاص المیہ پر روشنی ڈالی۔ اس موقع پر اس نے اپنا تزکیۂ نفس یا کتھارسس (Katharsis) کا نظریہ بھی پیش کیا جس کے مطابق المیے کی اہمیت یہ ہے کہ اس کی مدد سے خوف اور ترحم کے جذبات کا نکاس ہو جاتا ہے۔اس نے اپنے استاد افلاطون کے نظریات کو کلیۃً رد نہیں کیا مگر اپنی تنقیدی بصیرت کی مدد سے شعروادب کی اہمیت کا ادراک کیا اور اچھی شاعری کے لیے اصول مرتب کیے۔ وہ شاعری کے بارے میں تین بنیادی باتوں کی طرف اشارہ کرتا ہے:

> '' I۔ بڑی شاعری ہمہ گیر، آفاقی اور کائناتی صداقتوں کی حامل ہوتی ہے۔

II۔ اسی لحاظ سے شاعری کی اپیل بھی آفاقی اور کائناتی ہوتی ہے اور وہ زمان و مکان کی اسیر نہیں ہوتی۔

III۔ شاعری اور فلسفہ دونوں آفاقی اور کائناتی صداقتوں کی تلاش کرتے ہیں اس لیے ان میں کوئی بنیادی تضاد موجود نہیں ہے۔'' (6)

یونان کے زوال کے بعد ہمیں دیر تک ادبی تنقید کا زیادہ سرمایہ دستیاب نہیں ہوتا۔ رومن اس سلسلے میں کچھ کام کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ بطورِ خاص سسرو (Cicero) (35 ق م تا 100ء) ، ہوریس (Horace) (65-8 ق م) اور کونٹولین (Quintilian) (35-100 ق م) کا نام لیا جاسکتا ہے۔ لیکن ادبی تنقید کے حوالے سے لان جائنس (Longinus) (213-272ء) ہی ایک ایسا نقاد ہے جس نے ''علویت کے بارے میں'' (On the Sublime) تحریر کرکے زبان و ادب کی نظریہ سازی کرنے کی کوشش کی۔ اس کے زمانے کا تعین تیسری صدی عیسوی میں کیا جاتا ہے۔ اس کی تنقید کا زیادہ تر موضوع ''ترفّع'' ہے۔ اسے پہلا یونانی نقاد بھی کہا جا سکتا ہے۔ اس نے جذبے اور تخیل کی اہمیت کو اجاگر کیا۔ وہ اسلوب کی سحر انگیزی اور امتیازی حیثیت پر زور دیتا ہے اور اپنی طرف سے ادب کا مفہوم بھی متعین کرتا ہے:

''لان جائنس کے نظریات کی عظمت کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اس نے ادب کے وظیفے کے بارے میں اپنے عہد کے ''مسرت'' اور ''ترغیب'' کے مروجہ نظریات کو رد کر دیا۔ ادب، مسرت بہم نہیں پہنچاتا، نہ ترغیب دیتا ہے۔ اس میں ایک ایسی جمالیاتی قوت ہوتی ہے جو آدمی

> کی پوری ذات کو متاثر کرتی ہے۔ اسے نچلی سطح سے بلند کر کے اعلیٰ و ارفع سطح پر لے جاتی ہے۔ لان جائنس ادب کی اس صلاحیت اور قوت کو ترفع کا نام دیتا ہے۔" (7)

روم کے زوال اور قسطنطنیہ پر مسلمانوں کی حکومت کے زمانے تک یورپ پر تاریکی کے سائے چھائے ہوئے تھے۔ اس عہد میں دانتے (1265ء - 1321ء) کے علاوہ اور کوئی قابلِ ذکر نام ہمیں ادبی تنقید میں دستیاب نہیں ہوتا جس نے سنجیدہ اور اعلیٰ ادب کے لیے موزوں مواد اور فکر کو لازمی قرار دیا ہو۔ یورپ میں نشاۃ الثانیہ کی تحریک سب سے پہلے اطالیہ میں پھیلی۔ اور یہی وہ زمانہ ہے جب ادبی تنقید کی طرف توجہ بڑھ گئی اور یہ سمجھا جانے لگا کہ ادب کا مقصد محض تفریح نہیں بلکہ درس دینا بھی ہے۔ لیکن انگلستان میں جس کے توسط سے جدید ادوار میں علمی ادبی سرگرمیوں کو وسعت حاصل ہوئی، انتقادِ شعر پر سنجیدگی سے کام سولھویں صدی کے اواخر میں شروع ہوا۔ سر فلپ سڈنی (Sir Philip Sidney) (1554ء - 1586ء) پہلا ایسا انگریز نقاد ہے جو اپنے عہد کی شاعری کا جائزہ لیتا ہے اور اصول بھی مرتب کرتا ہے۔ پھر ڈرائیڈن (Dryden) (1631ء - 1700ء) کا نام ہے جو قدما کے معیارات کے خلاف بغاوت بھی کرتا ہے اور شعری اصول بھی مرتب کرتا ہے۔

تنقید کی تاریخ پر نظر ڈالنے کی وجہ یہ ہے کہ ہم اس صنف کی اہمیت کا اندازہ کر سکیں اور یہ جان سکیں کہ تنقید کا دائرۂ عمل اپنے اندر کتنی وسعت رکھتا ہے۔ مختلف اوقات میں اہلِ علم نے اپنے اپنے زاویۂ نگاہ سے تنقید سے کام لیا، نظریات بھی وضع کیے اور اصول متعین کر کے تجزیہ بھی کیا۔ ہم نے یہ دیکھا کہ ارسطو سے یہ سفر شروع ہوا اور ہمارے عہد تک اس کی افادیت مکمل طور پر واضح ہوگئی۔ لان جائنس، سڈنی، ڈرائیڈن، ورڈزورتھ (1770ء - 1850ء)، کولرج

(1772ء- 1834ء) ، میتھیو آرنلڈ (1822ء- 1888ء)، کروچے (1866ء - 1902ء) اور ٹی۔ایس۔ایلیٹ (1888ء- 1960ء) وغیرہ مغرب کے چند ایسے نقاد ہیں جن کی تحریروں سے تنقید کا مفہوم واضح اور روشن ہوتا ہے۔

اس کے باوجود کہ تنقید کا سفر صدیوں پر محیط ہے، یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ تنقید کی کوئی ایک تعریف متعین نہیں کی جا سکی۔مختلف وقتوں میں مختلف تعریفیں کی جاتی رہی ہیں۔ ان سب کا ذکر ممکن نہیں لیکن اتنا اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ تنقید فن پارے کی اچھائیوں اور برائیوں کا جائزہ لیتی ہے۔اس کے تحت نظریات بھی مرتب کیے جاتے ہیں اور سائنسی انداز سے تجزیہ بھی کیا جاتا ہے۔

> "The art or science of literary criticism is devoted to the comparison and analysis to the interpretation and evaluation of the works of literature." (8)

اس کا مطلب یہ ہے کہ تنقید تجربے اور تشریح کا کام کرتی ہے اور اصول بھی مرتب کرتی ہے۔ کچھ ایسی رائے کا اظہار ڈاکٹر عبادت بریلوی نے بھی کیا۔ انھوں نے تنقید کے دو پہلو بیان کیے:

> ''ایک تو وہ جس میں زندگی کی اقدار کا پتا لگایا جائے اور دوسرے وہ جس میں ادب کی فنی اور جمالیاتی اقدار کی جستجو کی جائے۔'' (9)

تنقید کے مقاصد کی بنا پر اس کو دو شعبوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

1۔ نظری تنقید

2۔ عملی تنقید

یہ دونوں شعبے اپنے اپنے دائرے میں ادب کی بنیادی باتوں کو بناتے اور سنوارتے ہیں۔ نظری تنقید میں تنقید کے اصول مرتب کیے جاتے ہیں۔ سترھویں صدی تک کتابوں اور مصنفین پر انفرادی تبصرے دستیاب نہیں ہوتے البتہ بعض منتشر خیالات ضرور حاصل ہو جاتے ہیں جن سے ایک خاص وقت کے شعری نظریات کا پتہ چل سکتا ہے۔ ابتدائی زمانوں میں شعر کی تحسین ہی تنقید کہلاتی تھی یا پھر عیب گنوائے جاتے تھے۔ ادب کی ماہیئت کے بارے میں اصولی باتیں یونان کے اہلِ علم کی دین ہیں۔ ارسطو، ہوریس، بوئیلو وغیرہ نے شاعری کے متعلق جو اصول وضع کیے انھیں Poetics کہا جاتا ہے۔ ان کی اہمیت بہت دیر تک قائم رہی۔ مثال کے طور پر ارسطو نے رزمیہ نظم (Epic) کے بارے میں کہا تھا کہ اسے تین حصوں پر مشتمل ہونا چاہیے۔ ایک تمہید، دوسرے اصل بیان اور تیسرے نتیجہ۔اس نے یہ طریقۂ کار ہومر (Homer) کے ہاں دیکھا تھا۔ اس کے بعد ہوریس (Horace) نے بعض اصول مرتب کیے۔ یہ فنی اصول سولھویں صدی تک برقرار رہے اور بعد میں ان میں تبدیلیاں آنی شروع ہو گئیں۔

تنقید کا دوسرا شعبہ یعنی عملی تنقید ہمارے لیے زیادہ دلچسپی اور توجہ کا باعث ہے۔ یہی وہ ذریعہ ہے جس کی مدد سے نقاد فن پاروں کا مطالعہ کرتا ہے اور فیصلہ صادر کرتا ہے۔ عملی تنقید کو عموماً تین حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔

1۔تشریح 2۔حکم لگانا 3۔تعین مقام

نقاد کا پہلا کام کسی فن پارے کے معانی تلاش کرنا ہوتا ہے جس کے لیے وہ تشریح کرتا

ہے اور اس طرح موزوں مواد اور دیگر اجزا کو الگ الگ کر کے دکھاتا ہے۔ اس کے بعد فن پارے کی اچھائیوں اور برائیوں کے بارے میں اپنا تاثر بیان کرتا ہے اور آخر میں تاریخ ادب میں اس کی اہمیت اور مقام کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار کرتا ہے۔ ڈاکٹر عبادت بریلوی لکھتے ہیں:

> ''تنقید کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ فنی تخلیقات میں سموئے ہوئے مفاہیم و مطالب کو بے نقاب کرے، ان کو تفصیل کے ساتھ سمجھائے اور ان پر مختلف زاویوں سے روشنی ڈال کر یہ بتائے کہ اس تخلیق کی اہمیت کیا ہے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب تنقید نگار میں بیک وقت ایک پڑھنے والے، ایک سمجھنے اور پرکھنے والے، ایک تشریح کرنے والے، ایک منصف اور ایک محتسب کی تمام خصوصیات جمع ہو جائیں کیونکہ تنقید انھی تمام چیزوں سے مرکب ہوتی ہے۔''(10)

یہ ممکن نہیں کہ نقاد کو اصولوں اور ضابطوں کا پابند کیا جا سکے۔ ہر نقاد کا اپنا ایک انداز اور ذوق ہوتا ہے۔ کچھ فن پارے کی تشریح تک محدود رہتے ہیں اور کچھ دوسرے اور تیسرے درجے تک بھی جاتے ہیں۔

ادب اور تنقید کی ایک مشکل یہ بھی ہے کہ یہ طبیعات یا کیمیا کی طرح کی کوئی سائنس نہیں۔ کوئی قطعی اصول موجود نہیں جو تنقید میں مدد دے سکیں۔ تنقید ایک حد تک داخلی تاثر کا نام ہے۔ نقاد اپنے مطالعے، شعور اور وجدان وغیرہ پر انحصار کرتا ہے۔ وہ جتنا بھی غیر جانبدار کیوں نہ رہے، پھر بھی اس کا ذوق اس کے معیارات پر اثر انداز ہوسکتا ہے۔ ہم نقاد سے سائنس دان کے عمل کی توقع تو نہیں رکھتے لیکن یہ ضرور خیال کیا جاتا ہے کہ وہ تاریخِ ادب سے واقف ہو۔

تاریخی شعور کا مالک ہو۔ وہ اپنے گردوپیش کے علمی اور ادبی ماحول پر گہری نظر رکھتا ہو۔ ادب کے اصول، عالمی سطح پر وقوع پذیر ہونے والی تبدیلیاں اس کے مطالعے کا حصہ بنتی ہوں۔ صرف اسی صورت میں وہ اس قابل ہوتا ہے کہ فن پاروں کو تنقید کے عمل سے گزار سکے۔

تنقید فن پارے کو دو سطحوں پر جانچنے کا کام کرتی ہے۔ ایک تو اس کا عملی پہلو ہے جس کے تحت موضوع اور مواد سے آگاہی حاصل کی جاتی ہے۔ دوسرا جمالیاتی حصہ ہے۔ اس کی اہمیت یہ ہے کہ ادب کو ہم دیگر علوم سے جمالیات کی سطح پر بھی الگ کرتے ہیں۔فن پارے کی فنی چستی اور اس کی اندرونی ساخت میں احساسِ جمال کی موجودگی وہ عناصر ہیں جو اسے دل پذیر بناتے ہیں۔ نقاد کی سب سے بڑی مشکل یہی ہے کہ وہ فن پارے کی جمالیاتی حیثیت کو کیسے متعین کرے ۔ ہر آدمی کا اپنا ذوق اور احساسِ جمال ہوتا ہے۔ البتہ یہ توقع کی جاتی ہے کہ نقادان اصولوں سے کام لے جو مجموعی ذوق کے عکاس ہوتے ہیں۔

ہمارے عہد تک آتے آتے تنقید نے ارتقاء کے کئی مراحل طے کیے۔ انگلستان میں نشاۃالثانیہ (Renascence)کے انقلاب سے لے کر انقلاب فرانس (French Revolution)اور پھر صنعتی ارتقاء نے علوم اور فلسفوں میں کئی تبدیلیاں پیدا کیں۔ رومانیت، وجودیت، جدید نفسیات، مارکسزم یہ سب وہ افکار ہیں جنھوں نے ادب میں بھی بڑا ارتعاش پیدا کیا۔نہ صرف ادبی نظریات میں بھی تبدیلیاں آئیں بلکہ فنی اقدار اور اصول بھی بدل گئے۔نظریاتی آویزشوں نے تنقیدی نظریات کو الگ الگ دبستانوں (School of Thoughts) میں تقسیم کر دیا۔ رومانی، نفسیاتی، تاثراتی،جمالیاتی اور ساختیاتی تنقید کے الگ الگ مکتبہ ہائے فکر وجود میں آ گئے۔ جدید فلسفوں نے ڈاڈاازم، تاثریت، سرئیلزم جیسی ہمہ گیر تحریکیں بھی پیدا کیں جنھوں نے تنقید کے خدوخال میں بے شمار تبدیلیاں پیدا کیں۔ اب تنقید صرف فن پارے کا جائزہ

ہی نہیں لیتی بلکہ وہ خود فنکار کی شخصیت اور اس کی نفسیات کا بھی مطالعہ کرتی ہے۔ گردوپیش کو بھی پیش نظر رکھا جاتا ہے۔ سماجی و اقتصادی کلیے بھی بنتے جاتے ہیں۔ اس طرح اس فن نے وقت کے ساتھ ساتھ بڑا پھیلاؤ اختیار کیا ہے۔

جب ہم تنقید کی ماہیّت کا جائزہ لیتے ہیں تو ہمارے پیش نظر زیادہ تر یونان، روم، انگلستان اور یورپ کے دیگر مقامات کا منظر نامہ ہی ہوتا ہے اور اس کی مدد سے ہم تنقید کے معانی وضع کرتے ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اردو ادب پر جدید ادوار میں چونکہ زیادہ اثرات مغرب ہی سے آئے اور جدید اصنافِ ادب کو بھی مغرب ہی سے حاصل کیا گیا اس لیے تنقید کے نظریات اور طریقۂ کار کو بھی مغربی تاریخ اور اصولوں کے ذریعے متعین کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔

اردو میں تنقید کو ہم دو ادوار میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ 1857ء تک تنقید پر عربی و فارسی ادب کے اثرات تھے اور تنقید کا مطلب زبان وبیان اور ظاہری تزئین کے حوالے سے تحسین و تردید کرنا ہی تھا۔ البتہ بعد میں مغرب کے تنقیدی اصولوں سے کام لیا جانے لگا اور اب ہم زیادہ تر تنقید کے انھی جدید اصولوں اور طریقہ ہائے کار سے منسلک ہیں جو مغرب میں بھی کارفرما ہیں۔ اس ساری بحث کا مقصد تنقید کے عمل کا تاریخ کے آئینے میں مختصر سا جائزہ لینا تھا۔ اس مطالعے میں ہم نے دیکھا کہ تنقید ایک ایسا عمل ہے جو فن پارے میں فنی سطح پر اچھائیوں اور برائیوں کا تجزیہ اور زندگی سے متعلق نظریات کا تعین کرتی ہے۔

ب۔ اردو تنقید کے ابتدائی آثار

قدیم ادوار میں جو مرتبہ شاعری کو حاصل رہا ہے وہ نثر کو نہیں تھا۔ نثر میں اگر کوئی سرمایہ دکھائی دیتا ہے تو وہ صوفیا کے ملفوظات ہیں یا پھر وہ تخلیقی نثر ہے جو داستانوں تک محدود ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ 1857ء سے قبل باقاعدہ سائنٹفک تنقید کا سراغ نہیں ملتا۔ البتہ شاعری کے پہلو بہ پہلو خود اس صنف کے حوالے سے زبان و بیان کے معاملات پر اصلاحی سطح کی تنقیدی باتیں یا پھر تذکرہ نگاری کی طرف رجحان دکھائی دیتا ہے۔ مغلوں کی زبان فارسی تھی اس لیے اردو زبان کو رواج ملنے سے پہلے تک تنقیدی سطح کا کام فارسی ہی میں نظر آتا ہے۔ فارسی کا پہلا معلوم اور دستیاب تذکرہ ''لباب الالباب'' ہے جسے محمد عوفی نے 618ھ کو اُچ شریف میں مکمل کیا(11)۔ اس سے قبل پانچویں صدی ہجری کے اواخر اور چھٹی صدی عیسوی کے اوائل میں ابو طاہر خاتونی کے تذکرے ''مناحب الشعراء'' کا ذکر بھی کیا جاتا ہے لیکن یہ کتاب دستیاب نہیں۔ ہندوستان میں فارسی شعراء کے تذکروں کی ایک کثیر تعداد موجود ہے۔ ڈاکٹر علی رضا نے یہ تعداد 314 بتائی ہے۔ اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ برصغیر میں فارسی زبان کو کس قدر سرپرستی حاصل تھی۔ شعرائے اردو نے بھی آغاز میں فارسی زبان ہی میں تذکرہ نگاری کی ۔''نکات الشعراء'' جسے میر تقی میرؔ نے رقم کیا، اردو شاعروں کا پہلا تذکرہ ہے۔ یہ تذکرہ 1752ء میں مکمل ہوا۔ ڈاکٹر جمیل جالبی نے اپنی تحقیق میں ''نکات الشعراء'' کے نقشِ اوّل کا بھی ذکر کیا ہے جو 1747ء میں مکمل ہوا (12)۔ اس تذکرے میں اردو کے 103 شاعروں کے مختصر حالات، ان کے کلام پر تبصرہ اور شاعری کا انتخاب موجود ہے۔ میرؔ نے بعض جگہ بعض شعراء کی غلطیوں کی نشاندہی بھی کی اور اصلاح کرتے ہوئے طنز بھی کیا۔ میر کا یہ تذکرہ اس اعتبار سے اہم ہے کہ اس میں بہت سی تنقیدی باتیں دستیاب ہو جاتی ہیں۔ البتہ بعض اوقات ان کا انداز بہت سوقیانہ ہے

اور وہ شخصی اور جسمانی معذوریوں کا مذاق اڑانے سے بھی باز نہیں آتے۔ شاہ مبارکؔ کی ایک آنکھ نہیں تھی۔ میر نے اس کا بھی مذاق اڑایا ہے۔ میاں شرف الدین مضمونؔ کے دانت گر گئے تھے۔ انھیں شاعرِ بے دانہ کہا۔ حاتمؔ کو جاہل اور خود پسنداور انعام اللہ خان یقینؔ کو شعر فہمی سے عاری قرار دیا۔ میرؔ کے اس تذکرے میں بعض اہم شعراء کا ذکر نہیں ملتا۔ ایک مثال احسن اللہ بیانؔ کی ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ میرؔ نے اس تذکرے میں اپنی خود پسندی اور بد دماغی سے بھی کام لیا ہے جو ان کا عمومی مزاج تھا۔ لیکن اس کے باوجود اس میں کچھ باتیں ایسی ہیں کہ جن سے میرؔ کے تنقیدی شعور کا اندازہ ہوتا ہے اور ہمیں اپنے ابتدائی عہد کی تنقید کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ اس تذکرے میں ریختہ کی اقسام، خصوصیات، شعری محاسن وغیرہ کا ذکر موجود ہے اور 103 شعراء کا ذکر کیا گیا ہے۔ ''نکات الشعراء'' کو کسی اردو شاعر کا پہلا تذکرہ سمجھا جاتا ہے۔ اکثر محققین نے ''نکات الشعراء'' کو پہلا تذکرہ قرار دیا ہے(13)۔ فارسی میں اردو شعراء کے بے شمار تذکرے دستیاب ہیں لیکن شہرت چند ایک ہی کو حاصل ہوئی جن میں ''نکات الشعراء'' کے علاوہ ''تذکرہ ریختہ گویاں'' (سید فتح علی حسینی گردیزی 1753ء)، تذکرہ ''مخزن نکات'' (محمد قیام الدین قائم چاند پوری 1755ء)، ''تذکرہ شعرائے اردو'' (میر حسن 1777ء)، ''گلشنِ بے خار'' (مصطفیٰ خان شیفتہ 1834ء) اور ''خوش معرکہ زیبا'' (سعادت خان ناصر 1846ء) شامل ہیں۔

ہم نے اس وقت تک جن تذکروں کا ذکر کیا ہے وہ فارسی زبان میں ہیں۔ اردو میں جو ابتدائی تذکرے دستیاب ہیں ان میں ''گلدستہ نازنیناں'' (از کریم الدین 1845ء)، ''گلستانِ بے خزاں'' (از قطب الدین باطن 1845ء)، ''طبقات الشعراء ہند'' (از کریم الدین 1847ء) اور ''آبِ حیات'' (از محمد حسین آزاد 1880ء) وغیرہ قابلِ ذکر ہیں۔

اردو زبان میں لکھے گئے تذکرے فارسی سے مختلف نہیں ہیں۔ جس طرح فارسی تذکروں

میں شعراء کا احوال، منتخب اشعار اور ''نقدِ اشعار'' کے عناصر ہوتے تھے اسی طرح اردو میں بھی ہوا۔ تذکرہ عربی زبان کا لفظ ہے جس کا مادہ ذکر ہے۔ مراد ہے یاد کرنا لیکن اصطلاحاً تذکرے کا لفظ ان کتابوں کے لیے استعمال ہوا ہے جن میں شعرا کے احوال، نمونہ کلام اور کلام پر ذاتی نوعیت کا تبصرہ ہو۔ تذکرے کسی بھی لحاظ سے قابلِ اعتبار تنقیدی یا سوانحی عناصر تک محدود نہیں ہوتے۔ بس یہ ایک حد تک ایسا ابتدائی نقش ہوتے ہیں جن کی بنیاد پر تحقیق کی جاسکتی ہے۔ البتہ کسی بڑے تنقیدی شعور کا اندازہ نہیں ہوتا۔

تذکروں میں ''آبِ حیات'' ہی ایک ایسی کتاب ہے جس میں آزاد نے کسی حد تک اجتہاد کیا ہے۔ اسے تذکرہ نگاری کی ایک ترقی یافتہ شکل کہا جا سکتا ہے۔ آبِ حیات میں اردو شاعری کے پانچ ادوار قائم کر کے ہر دور کی خصوصیات بھی بیان کی گئی ہیں۔شعراء کے سوانحی حالات بھی شامل ہیں۔ دلچسپ واقعات، لطائف، موازنہ، تقابلی مطالعہ ہر پہلو سے شعراء کو جانچنے کی کوشش کی گئی ہے۔ نمونہ کلام اور پھر اپنی رائے کا اظہار کیا گیا ہے۔کتاب کے آغاز میں ہمیں اردو زبان کی ابتدا اور دیگر لسانی مباحث بھی ملتے ہیں۔مگر ان سب باتوں کے باوجود ''آبِ حیات'' میں بھی وہ سب خامیاں موجود ہیں جو تذکروں کی پہچان ہیں اور کچھ خامیاں خودمولانا آزاد کے مزاج اور پسند ناپسند نے بھی پیدا کر دیں۔ ''آبِ حیات'' کے پہلے ایڈیشن میں مومن خان مومنؔ جیسے اہم شاعر کا ذکر ہی نہیں ملتا جبکہ اپنے استاد محمد ابراہیم ذوقؔ سے عقیدت کے باعث آزاد نے انھیں تمام شعراء سے ،جن میں مرزا غالبؔ بھی شامل ہیں، افضل ترین قرار دے دیا۔ دوسرے ایڈیشن 1883ء میں البتہ انھوں نے مومنؔ سمیت باقی شعراء کو بھی شامل کر لیا لیکن ان سب خرابیوں کے باوجود ''آبِ حیات'' کی اہمیت مسلّم ہے۔ آزاد نے تذکرہ نگاری میں ایسی تبدیلی لانے کی کوشش کی جو تنقید کی طرف سفر کرتی دکھائی دیتی ہے۔ پروفیسر عبدالقیوم کا کہنا

ہے:

''آزاد پہلے شخص ہیں جنھوں نے اردو تذکرہ نگاری کی اصلاح کی طرف قدم اٹھایا اور قدیم راہ سے ہٹ کر اس فن میں ایک نیا انداز پیدا کیا۔''(14)

اس میں شبہ نہیں کہ آزاؔد نے تذکرہ نگاری کی اصلاح کی طرف قدم اٹھایا بلکہ ایک حد تک اپنی کتاب کو تنقید کی کتاب بنانے کی کوشش بھی کی۔ان کا تعلق ایک ایسے زمانے سے تھا جب ہندوستان میں نئے علوم اور نظریات جگہ پا رہے تھے اور غور وفکر کی دعوت دے رہے تھے۔ آزاؔد بھی ان سے متاثر ہوئے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ عملی تنقید کے علاوہ نظری مسائل پر بھی رائے زنی کی کوشش کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر اپنا فلسفۂ شعر بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''فلاسفۂ یونان کہتے ہیں شعر خیالی باتیں ہیں جن کا واقعیت اور اصلیت سے تعلق نہیں۔ قدرتی موجودات یا اس کے واقعات کو دیکھ کر جو خیالات شاعر کے دل میں پیدا ہوتے ہیں وہ اپنے مطلب کے موقع پر موزوں کر دیتا ہے۔ اس خیال کو سچ کی پابندی نہیں ہوتی۔''(15)

اس اقتباس سے ہمیں آزاؔد کے اس ذہن کو سمجھنے کا موقع ملتا ہے جو شعر اور شاعری کی ماہیئت کو سمجھنے کی کوشش کر رہا ہے۔ یہ رائے واضح نہیں نہ ہی یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ کن فلاسفۂ یونان کے حوالے سے بات کر رہے ہیں۔ البتہ شاعری کی نظری باتوں کے ساتھ ان کے سنجیدہ تعلق کا اظہار ضرور ہوتا ہے۔ ایک اور موقع پر انھوں نے تخلیقی تجربے پر بھی تبصرہ کیا ہے:

''تجربہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب خوشی یا غم و غصہ یا کسی قسم کے

ذوق وشوق کا خیال دل میں جوش مارتا ہے اور وہ قوتِ بیان سے ٹکر کھاتا ہے تو زبان سے خودبخود موزوں کلام نکلتا ہے۔''(16)

ان آراء سے ہم اندازہ کر سکتے ہیں کہ آزاد تنقید کے مفہوم سے آگاہ تھے۔ البتہ وہ تنقید کی حدود اور اس کی تمام ضروریات کو یا تو سمجھتے نہیں تھے یا پھر اپنے مزاج کے سبب اس سے کام نہیں لیتے تھے۔ پروفیسر عبدالقیوم نے لکھا ہے:

''آزاد نے تذکرہ نگاری کے فن کو ترقی دی مگر وہ نقاد اچھے نہ تھے۔ ان کے طرزِ نقد میں نہ صرف خامیاں پائی جاتی تھیں بلکہ بڑا عیب یہ تھا وہ رائے دینے میں تعصب وطرف داری سے کام لیتے تھے۔''(17)

آزاد نے ''آبِ حیات'' کو تاریخ کی طرز پر لکھا اور اس میں شعروادب اور زبان کے مسائل پر اپنی رائے دینے کی کوشش کی لیکن اس کی شہرت کا اصل سبب اس کا اسلوب ہے جس نے کتاب کو اس قدر دلچسپ بنا دیا ہے کہ تمام تر خامیوں کے باوجود اسے ذوق وشوق سے پڑھا جاتا ہے۔ جب ہم اردو تنقید کے ابتدائی آثار کا ذکر کرتے ہیں تو لامحالہ اس کی مثال تذکرہ نگاری ہی ہوتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ تذکرے شعراء کے بارے میں معلومات فراہم کرنے کا ایک بڑا ذریعہ ہیں لیکن ان کی تنقیدی حیثیت زیادہ قابلِ اعتبار نہیں۔ ڈاکٹر فرمان فتح پوری نے تذکروں پر جو اعتراضات اٹھائے ہیں (18) ان سے اس فن کی اصل حیثیت واضح ہو جاتی ہے۔تذکروں میں جب شعری محاسن کا ذکر آتا ہے تو زیادہ تر صنائع لفظی و معنوی کو اہمیت دی جاتی ہے۔ ذاتی ذوق تذکرہ نگار پر غالب رہتا ہے۔ تحقیقی پہلو بھی کمزور ہوتا ہے۔سوانح کے بیان میں کئی غلطیاں سامنے آتی ہیں۔بعض اوقات ایک شاعر کے اشعار کسی دوسرے شاعر سے منسوب کر دیے جاتے ہیں اور سب سے زیادہ تکلیف دہ بات یہ ہے کہ تذکرہ نگار ذاتی تعلقات کی بنیاد

پر شعراء کی تعریف یا تنقیص کرتا ہے۔ بہرحال جو کچھ بھی ہے ہماری تنقید آغاز میں تذکروں ہی کی شکل میں دستیاب ہے۔ تذکروں کے علاوہ بھی بعض دوسرے حوالے موجود ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ اردو کے قدیم شعراء شعر کی صورت میں بھی یا پھر دیباچے کی شکل میں تنقیدی خیالات کا اظہار کرتے تھے۔

اساتذہ اپنے اشعار میں اکثر ایسے خیالات کا اظہار کرتے جن سے ان کی تنقیدی بصیرت اور تنقیدی نقطہ ہائے نظر کا اظہار ہوتا تھا۔ ان اشعار میں جن تنقیدی نظریات کا اظہار کیا گیا ہے وہ شاعروں کا ذاتی نقطۂ نظر بھی تھا اور یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے ادوار کے مجموعی تنقیدی نظریات کیا تھے۔ میرؔ اپنے اشعار میں ان خیالات کا اظہار کچھ یوں کرتے ہیں:

مجھ کو شاعر نہ کہو میرؔ کہ صاحب میں نے
درد و غم کتنے کیے جمع تو دیوان کیا (19)

عجب ہوتے ہیں شاعر بھی میں اس فرقے کا عاشق ہوں
کہ بے دھڑکے بھری مجلس میں یہ اسرار کہتے ہیں (19-ا)

کچھ اسی طرح کا اظہار آتشؔ نے اپنے اشعار میں کیا ہے:

یہ شاعر ہیں الٰہی یا مصوّر پیشہ ہیں کوئی
نئے نقشے، نرالی صورتیں ایجاد کرتے ہیں (20)

بندشِ الفاظ جڑنے سے نگوں کے کم نہیں
شاعری بھی کام ہے آتشؔ مرصّع ساز کا (20-1)

اسی سلسلے میں غالبؔ کا شعر ملاحظہ ہو:

گنجینۂ معنی کا طلسم اس کو سمجھیے
جو لفظ کہ غالبؔ مرے اشعار میں آوے (21)

شاعری کے ساتھ ساتھ ہماری قدیم نثری کتابوں میں بھی ایسے خیالات کا اظہار ملتا ہے جن سے مصنف کے ذاتی تنقیدی رویوں کا پتا چلتا ہے اور ان کے زمانے کے مجموعی تنقیدی خیالات کا اندازہ ہوتا ہے۔ ملاّ وجہی نے ''سب رس'' کے دیباچے میں اس کا اظہار یوں کیا ہے:

'' عقل ہے بازوئے بازے بلند پرواز
شکارگاہ ہے اس کا حقیقت ہور مجاز

عقل نور ہے۔ عقل کی دوڑ بہوت دور ہے۔ عقل ہے تو آدمی کہواتے۔ عقل ہے تو خدا کوں پاتے۔ عقل اچھے تو تمیز کرے برا اور بھلا جانے۔'' (22)

اصلاحِ زبان کی تحریکوں کو بھی ہم ابتدائی تنقیدی نقوش قرار دے سکتے ہیں۔ یہ تحریکیں اگرچہ بظاہر زبان و بیان کی اصلاح کے لیے تھیں لیکن درحقیقت ان کے بعض دیگر محرکات بھی تھے۔ ایک محرک یہ تھا کہ جب اردو شاعری کو رواج حاصل ہو گیا تو اس میں ایہام گوئی مقبول ہونے لگی۔ شعر میں ایہام سے مراد ذومعنی الفاظ کا استعمال ہے۔ ایک معنی تو ظاہری ہوتے ہیں جبکہ دوسرے پوشیدہ رکھے جاتے ہیں۔ اپنے عہد میں ایہام کا بڑا مقصد فنکاری دکھانا بھی تھا۔

اصلاحِ زبان کی تحریک بنیادی طور پر اسی کا ردِ عمل تھی۔ ایہام کے علاوہ ایک سبب یہ بھی تھا کہ اردو غزل دکن میں پرورش پاتی رہی تھی جس نے ہندی اثرات کو بہت قبول کیا تھا۔ ان اثرات کا ختم کرنا بھی اصلاحِ زبان کا باعث بنااور اردو شاعری کی اپنی شکل واضح ہونے لگی۔ ڈاکٹر ابوالخیر کشفی نے لکھا ہے:

''اگر ولی کے اثرات نے شمالی ہند میں اردو شاعری کو ایک مسلسل روایت بنایا تو مظہرجان جاناں نے ایہام گوئی کوختم کر کے ایک نئے دور کا آغاز کیا۔''(23)

مرزا مظہر جان جاناں نے اردو زبان سے ہندی اثرات کوختم کرنے کی کوشش کی اور اس کی جگہ فارسی الفاظ وتراکیب وغیرہ کو رواج دیا۔ میرتقی میرؔ نے اپنے تذکرے ''نکات الشعراء'' میں اس تحریک سے اپنی وابستگی کا اظہار اس طرح کیا ہے:

''فارسی کی محض وہ ترکیبیں لائی جائیں جو زبان ریختہ کے مناسب ہوں۔ ایسی ترکیبیں کہ جو ریختہ کے لیے نامانوس ہوں، معیوب ہیں۔اس کا جاننا بھی سلیقۂ شاعری پر موقوف ہے۔ میں نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔اگر فارسی ترکیب گفتگوئے ریختہ کے مطابق ہو تو مضائقہ نہیں .... چھٹی قسم وہ اندازِ شعر ہے جسے ہم نے اختیار کیا ہے۔ یہ انداز تمام صنعتوں مثلاً تجنیس، ترفع، تشبیہ، صفائیٔ گفتگو، فصاحت و بلاغت، ادابندیٔ خیال وغیرہ پر مشتمل ہے۔''(24)

اصلاحِ زبان کی اس تحریک نے اردو شاعری کو بہت متاثر کیا۔ میرؔ، سوداؔ، دردؔ جیسے عظیم

شعراء نے بھی اس نئے چلن کو خوش آمدید کہا بلکہ حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے اردو شاعری کا جو اسلوب وضع کر دیا وہی راستہ آج تک شاعری کی راہنمائی کرتا ہے۔ اصلاحِ زبان کی یہ تحریک اگرچہ زبان و بیان کی تبدیلیوں کی دعوت دیتی تھی مگر اس کا ایک باطنی پہلو بھی تھا۔ اور وہ یہ کہ فلسفہ و فکر اور تہذیب و تمدن کے اعتبار سے اردو شاعری کا رشتہ ہندی روایات کے بجائے عرب و عجم کے ساتھ مستحکم ہو۔لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اصلاحِ زبان کی تحریک نے کوئی بڑا تنقیدی شعور پیدا نہیں کیااور ہمارے شاعروں کی توجہ لفظ و معنی اور تراکیب و بندش کی طرف ہی مبذول رہی جیسا کہ ڈاکٹر انور سدید نے لکھا ہے:

"اس تحریک کے زیرِ اثر فنِ شاعری اور عروض پر غیر معمولی توجہ صرف کی گئی۔ محاورات کو ثقیل کرنے اور روزمرہ کو مانجھنے کا فریضہ ادا کیا گیا۔"(25)

دِلّی میں اصلاحِ زبان کی کوششوں سے بعد میں لکھنؤ نے اور طرح سے اثر قبول کیا۔ وہاں امام بخش ناسخ نے دلی اور لکھنؤ کے مزاج کو الگ الگ کر کے دکھانے کی کوشش میں خود بھی اصلاحِ زبان کی ایک تحریک پیدا کی۔ یہ تحریک لکھنؤ کے ظاہری نمود و نمائش کے رویے کے مطابق تھی۔ ناسخ نے ایک ایسی زبان کو رواج دینے کی کوشش کی جس میں تکلف اور آرائش کا پہلو نمایاں تھا۔حسنِ بیان اور حسنِ زبان کے سوا ان کے لیے کوئی اور بات اہم نہ تھی۔ انھوں نے مقامی ہندی الفاظ کو جو نہ صرف بے ضرر تھے بلکہ شعر میں روانی اور برجستگی کا باعث تھے، نکال کر عربی و فارسی کے مشکل اور پیچیدہ الفاظ شامل کرنے کی کوشش کی۔ البتہ ناسخ کی اصلاحِ زبان کی کوششوں میں کچھ مثبت پہلو بھی ہیں۔مثلاً انھوں نے فحش الفاظ کی شعر میں مخالفت کی اور اس طرح غزل کو ایک ایسی راہ پر ڈالا جو موضوعات میں وسعت پیدا کرنے کا باعث تھی۔ اصلاحِ

زبان کی تحریکوں نے کسی باقاعدہ تنقیدی شعور کا مظاہرہ تو نہیں کیا البتہ اردو شاعری کا مزاج بنانے کا باعث ضرور بنیں جس سے لفظ کے استعمال کے لیے ضابطہ فراہم ہوا۔ یہ چند ایسے پہلو ہیں جنھیں ہم تنقید کے ابتدائی آثار میں شمار کر سکتے ہیں۔

ج۔ عہدِ سرسیّد کی تنقید

اردو تنقید کے آغاز اور نشوونما کا اصل دور سرسید تحریک ہی کے عہد میں شروع ہوا۔ 1857ء وہ موڑ ہے جہاں سے ہندوستان کی زندگی ایک نیا رخ اختیار کرتی ہے۔ صرف اتنا نہیں کہ ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت ختم ہوئی اور تاج برطانیہ کا راج ہوا بلکہ یہ بھی کہ ہندوستان کا تمام تر قومی مزاج اور اسلوبِ حیات تبدیل ہو گیا۔ 1857ء کی جنگِ آزادی سے سب سے بڑا نقصان مسلمانوں کو پہنچا۔ ان کا نہ صرف اقتدار ختم ہوا بلکہ تہذیب و ثقافت اور تعلیم کے ذرائع کو بھی نقصان پہنچا۔ یہی نہیں بلکہ آگے اس سے بھی زیادہ برے دن آتے دکھائی دینے لگے۔ بہادر شاہ ظفؔر کو رنگون بھیجنے کے بعد انگریزی استبداد کا رخ اب تمام تر مسلم قوم کی طرف تھا۔ انھیں پیچھے دھکیلے جانے کا عمل شروع ہو گیا۔ ہندوستان میں ان کا ہر عمل مشکوک تھا۔ اس صورتحال کو جس شخص نے سب سے پہلے بھانپا وہ سرسیّد احمد خان تھے۔ اس وقت جب پوری مسلم قوم زخم خوردہ اور دبکی ہوئی تھی سرسید ہی سامنے آئے اور ان کی وکالت کرنے کی کوشش کی۔ اس ضمن میں ان کی دو کتابیں ''اسبابِ بغاوتِ ہند'' اور ''لائل محمڈنز'' بطور خاص قابلِ ذکر ہیں۔ اسبابِ بغاوتِ ہند میں انھوں نے ان اسباب اور محرکات پر روشنی ڈالی ہے جو جنگِ آزادی کا باعث بنے اور انگریزوں کو باور کرانے کی کوشش کی کہ مسلمان ان کے دشمن نہیں ہیں۔ ایسے رؤسا اور راجوں مہاراجوں کی مثالیں بھی دیں جنھوں نے ہنگامے کے دوران انگریزوں کی مدد کی۔ اپنی اس کتاب میں انھوں نے انگریزوں کے دل میں جذبۂ ہمدردی پیدا کرنے کی بھی کوشش کی اور یہ مشورہ بھی دیا کہ وہ وفادار مسلمانوں کو لیجسلیٹو اسمبلی میں جگہ دیں تاکہ وہ انگریزی حکومت کے استحکام کے لیے کام کر سکیں۔ اسی طرح سرسید نے ''لائل محمڈنز'' میں ان تمام وفادار مسلمانوں کی فہرست سازی کی جنھوں نے دورانِ جنگ وفاداری کا ثبوت دیا تھا۔

سرسید نے ایک طرف تو مسلمانوں کی جانب سے انگریزوں کا دل صاف کرنے کی کوشش کی تو دوسری طرف اپنی قوم کی اصلاح کا بیڑا اٹھایا۔ اسے جدید عہد کے تقاضوں سے آگاہ کیا اور انگریزی تعلیم کے حصول کی طرف مائل کیا۔ سرسید کی کوشش یہ تھی کہ مسلمانوں کو انگریزوں کے قریب لایا جائے تاکہ وہ انگریزی تعلیم کے حصول کے بعد اعلیٰ سرکاری ملازمتوں پر فائز ہوسکیں۔ لیجسلیٹو اسمبلی اور کونسلوں کے ممبر بن کر شریکِ اقتدار ہوسکیں۔ سرسید نے اس مقصد سے غازی پور میں ایک مدرسہ قائم کیا۔ جو بڑھتے بڑھتے علی گڑھ یونیورسٹی کی شکل اختیار کر گیا۔ اسی طرح ایسے ادب اور اسلوبِ بیان کو بھی رواج دینے کی کوشش کی جو نئے عہد کے مطابق ہو۔ اردو تنقید کے اس ابتدائی زمانے کو سمجھنے کے لیے علی گڑھ تحریک کے محرکات اور سرسید کی مساعی کو سامنے رکھنا نہایت ضروری ہے۔ اس لیے کہ اس عہد کی تنقید پر سرسید کے اثرات بہت واضح ہیں۔

1857ء کے بعد ہندوستان میں وہ سیاسی ڈھانچا ختم ہوگیا جو صدیوں سے چلا آرہا تھا۔ تاجِ برطانیہ کی حکومت نے اپنی ضرورت کے تحت ایک نیا تعلیمی و تہذیبی ماحول بنانا شروع کیا جس میں انھی لوگوں کی گنجائش تھی جو اس نظام کو من و عن اختیار کر سکتے ہوں۔ مسلمانوں نے اقتدار کے تقریباً ہزار برس دیکھے تھے۔ ان کے لیے نئے طرزِ زندگی کو اختیار کرنا آسان نہ تھا۔ سرسید احمد خان وہ پہلے آدمی ہیں جنھوں نے نئی ضرورتوں کو محسوس کرنا شروع کیا۔ ایک طرف تو وہ چاہتے تھے کہ انگریزوں کے دل سے اس غلط فہمی کو رفع کرسکیں جو جنگِ آزادی 1857ء کے سبب سے در آئی تھی اور دوسری طرف وہ اپنی قوم کو یہ بتانا چاہتے تھے کہ نئے عہد کی نئی ضروریات کو سمجھیں اور انھیں اختیار کیے بغیر آگے بڑھنا تو درکنار اپنے وجود کو برقرار رکھنا بھی ممکن نہیں ہے۔ یونیورسٹی کے قیام کا تذکرہ اس سے قبل کیا جا چکا ہے جو اسی مقصد کے حصول کے لیے

کوشاں ہوئی۔ ''تہذیب الاخلاق'' کا اجراء بھی اس کی ایک اور کڑی ہے جس نے اس دانشور طبقے کو پیدا ہونے اور فروغ پانے میں مدد دی جس نے مسلمان قوم کا راستہ متعین کیا۔ اس رسالے کے اجراء کی تفصیل ہماراموضوع نہیں۔ سر سید کی اپنی تصنیفی زندگی کا آغاز تو 1838ء کے قریب ہو گیا تھا لیکن 1857ء کے بعد جب ان کی زندگی قومی اصلاح کے مقصد کے ساتھ وابستہ ہوئی تو انھوں نے جو کچھ لکھا وہ ہمارے موضوع کے اعتبار سے اہم ہے۔ ان کی ساری زندگی، جس میں ان کی ادبی زندگی بھی شامل ہے، قومی مقصد کے تابع ہو گئی۔ سب وسائل اسی مقصد کے لیے استعمال ہونے لگے۔ تخلیقات کے علاوہ رسائل جن میں سید احوال، سائنٹفک سوسائٹی اخبار (اجراء 1866ء)، بعد میں علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ اور آخر میں تہذیب الاخلاق، یہ سب وہ ذرائع ہیں جن سے قومی اصلاح کا کام لیا گیا لیکن علم و ادب کی ترقی میں بھی ان کا ایک اہم حصہ ہے۔

سر سید جب اپنے فرزند سید محمود کے ہمراہ انگلستان گئے اور وہاں ڈیڑھ برس قیام کیا تو اسی دوران انھوں نے نہ صرف انگریزی رسائل کا مشاہدہ کیا بلکہ ان کی طاقت کا بھی اندازہ لگایا۔ اس سفر کے دوران انھوں نے فیصلہ کیا کہ وہ بھی ایڈیسن اور سٹیل کے رسائل کے طرز پر ایک ایسا رسالہ نکالیں گے جس میں ایسی تحریریں ہوں جن کی مدد سے وہ اپنی قوم کے ساتھ ذہنی رشتہ استوار کر سکیں اور انھیں ایک جدید قوم بنا سکیں۔

> ''اس پرچے کے اجراء سے مقصد یہ ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو کامل درجہ کی Civilization یعنی تہذیب اختیار کرنے پر راغب کیا جاوے تا کہ جس حقارت سے Civilized یعنی مہذب قومیں ان کو دیکھتی ہیں وہ رفع ہو اور وہ بھی دنیا میں معزز و مہذب قوم

کہلادیں۔"(26)

سرسید کو مضمون نگاری کا بانی کہا جاتا ہے۔ یہ کام انھوں نے "تہذیب الاخلاق" سے لیا اور لکھنے والوں کو ایک نیا راستہ دکھایا۔ مضمون نگاری کی ضرورت انھیں اس لیے پیش آئی تھی کہ وہ چھوٹے سے پیرائے میں سادہ انداز سے کوئی ناصحانہ بات قوم کے دلوں میں ڈالنا چاہتے تھے۔ سرسید کے مضامین ناصحانہ بھی ہیں اور ناقدانہ بھی۔ انھوں نے جس موضوع پر قلم اٹھایا اس پر جہاں ضروری سمجھا وہاں برا بھلا کہنے میں بھی جھجک محسوس نہ کی۔ انھوں نے کئی طرح کے مضامین لکھے۔ ان میں مذہبی بھی ہیں، تعلیمی و سیاسی بھی اور معاشرتی مسائل اور مجلسی آداب کے متعلق تحریریں بھی ہیں۔ ادب ان کا براہِ راست موضوع تو نہیں ہے۔ لیکن شعر و ادب کی وہ خرابیاں جو ان کے مطابق قومی زندگی کو آلودہ اور پراگندہ کر رہی تھیں، ان کی طرف انھوں نے ضرور اشارہ کیا اور اس طرح گویا تنقید کی طرف آنے والوں کو وہ اصول دینے کی کوشش کی جن پر تنقید کو استوار ہونا چاہیے۔ وہ جانتے تھے کہ ادب کی اہمیت کیا ہے اور قومی زندگی میں بھی اس کے کیا معنی ہیں۔ ایک جگہ انھوں نے لکھا ہے:

> " لٹریچر یعنی علمِ ادب اہلِ زبان کے لیے وسیع جولان گاہ ہے۔ اس میں وہ اپنی طبیعت کا زور دکھلاتا ہے۔ اسی کے ذریعے سے وہ اپنے دل کی بات دوسروں کے دل میں ڈالتا ہے۔ اپنی شستہ تقریر اور مناسب الفاظ سے لوگوں کے دلوں کو جس بات پر چاہتا ہے ابھارتا ہے۔"(27)

سرسید احمد خان نے جہاں زندگی کے دیگر امور میں اپنی قوم کی کوتاہیوں کی نشاندہی کی اور پھر ان کا حل بتانے کی کوشش کی وہاں ادب پر بھی وہ تنقیدی نگاہ ڈالی جو بعد میں ہمیں حالؔی، آزادؔ،

شبلی — اور ان سب کے ہاں دکھائی دیتی ہے جنھوں نے سرسید کے تصورِ قوم کو سمجھا ہے اور اس بات کو بھی سمجھا ہے کہ مسلم قوم کی اصل ضروریات کیا ہیں۔ حالؔی نے جو شکایات ''مقدمہ شعر و شاعری'' میں کی ہیں، سرسید یہ بات تہذیب الاخلاق میں لکھ چکے تھے:

''فنِ شاعری جیسا ہمارے زمانے میں خراب اور ناقص ہے، اس سے زیادہ کوئی چیز بری نہ ہوگی۔ مضمون تو بجز عاشقانہ کے اور کچھ نہیں ہے۔ وہ بھی نیک جذباتِ انسانی کو ظاہر نہیں کرتا بلکہ ان بد جذبات کی طرف اشارہ کرتا ہے جو ضدِ حقیقی اور تہذیب و اخلاق کے ہیں۔

خیال بندی کا طریقہ اور تشبیہ و استعارہ کا قاعدہ ایسا خراب و ناقص پڑ گیا ہے جس سے ایک تعجب تو طبیعت پر آتا ہے مگر اس کا اثر مطلق دل میں یا خصلت میں یا اُس انسانی جذبہ میں جس سے وہ متعلق ہے کچھ بھی نہیں ہوتا۔ شاعروں کو یہ خیال ہی نہیں ہے کہ فطرتی جذبات اور ان کی قدرتی تحریک اور ان کی جبلی حالت کا کسی پیرایہ یا کنایہ و اشارہ یا تشبیہ و استعارہ میں بیان کرنا کیا کچھ دل پر اثر کرتا ہے۔''(28)

مذکورہ رائے سے یہ بات واضح طور پر سامنے آتی ہے کہ سرسید شاعری کے بارے میں کیا خیالات رکھتے تھے اور اسے کیسا دیکھنا چاہتے تھے۔ ان کے خیال میں ادب تہذیب و اخلاق کو سنوارنے میں مدد دیتا ہے۔ ایسی شاعری جو فطری جذبات سے عاری ہو، جو دور از کار تراکیب، تشبیہات و استعارات سے بھری پڑی ہو اور جو قاری کی تربیت نہ کر سکتی ہو بے کار ہے۔ اسی طرح سرسید نے ایسا نقطۂ نظر پیدا کرنے کی کوشش کی جو شعر و ادب کو سوسائٹی اور سماج کے تابع

لا سکے۔ ''تہذیب الاخلاق'' کو انھوں نے جن قومی مقاصد کے لیے استعمال کیا ان میں ایک واضح مقصد یہ بھی تھا کہ ایسی زبان اور ایسے ادب کا راستہ استوار کیا جائے کہ مسلمان قوم ان مقاصد کے تابع ہو جن کا حصول سر سید چاہتے تھے۔ اسی لیے جب ہم آئندہ اپنی تنقید کو دیکھیں گے اور اسے قومی احساس کا حوالہ بنائیں گے تو ہمیں نظر آئے گا کہ اس کی پہلی اینٹ سر سید ہی نے رکھی تھی۔ ''تہذیب الاخلاق'' کے آخری پرچے میں انھوں نے لکھا:

''اردو زبان کا علم ادب جو بدخیالات اور موٹے اور بھدے الفاظ کا مجموعہ ہو رہا ہے، اس میں بھی جہاں تک ہم سے ہو سکا ہم نے اصلاح چاہی۔ یہ ہم نہیں کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے اس میں کچھ کیا مگر ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے اپنی دانست میں ان باتوں میں بقدر اپنی طاقت کے کوشش کی۔ قومی ہمدردی، قومی عزت، سیلف آنر، اپنی آپ عزت کا خیال اگر ہم نے اپنی قوم میں پیدا نہیں کیا تو ان لفظوں کو تو ضرور اردو زبان کے علم و ادب میں داخل کیا۔''(29)

سر سید کا مقصد اپنی قوم میں قومی ہمدردی، قومی عزت اور سیلف آنر کا پیدا کرنا تھا تا کہ لوگوں کا وہ گروہ جو 1857ء میں اپنا اقتدار کھو چکا تھا اپنا وقار دوبارہ حاصل کر سکے۔ سر سید کے یہی وہ افکار ہیں جو آئندہ ان کے رفقاء کی تنقید کا مزاج بناتے ہیں اور تاثر پیدا کرتے ہیں۔ سر سید جو احساسِ قومیت رکھتے تھے وہی آگے چل کر ان کے عہد کی تنقید کا موضوع بنا اور جیسا ادب وہ اپنی قوم کے لیے موزوں سمجھتے تھے اس کے خطوط استوار ہوئے اور جن کی بازگشت اب تک پاکستانی ادب و تنقید میں سنی جا سکتی ہے۔ اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ سر سید اگرچہ خود ناقد نہ تھے لیکن ان کے افکار سے اردو تنقید کو پنپنے کے اصول ضرور ملے۔

جب ہم اردو تنقید کے سفر کا جائزہ لیتے ہیں تو ہم انگریزی عملداری کے شعبۂ تعلیم کو بھی نظر انداز نہیں کر سکتے جس سے مسلمانوں نے گہرا اثر لیا۔ سرسید نے مغرب کی تعلیم کو سمجھنے اور اس کی پیروی کرنے کی کوشش کی تھی۔ اسی مقصد سے انھوں نے علی گڑھ یونیورسٹی کی داغ بیل ڈالی اور رسالہ ''تہذیب الاخلاق'' کا اجراء کیا۔ سرسید زبان و ادب میں جو تبدیلیاں لانا چاہتے تھے اس کی کوشش انگریزی محکمہ تعلیم بھی کر رہا تھا۔ جب 29 مارچ 1850ء کو پنجاب برطانوی مملکت میں شامل کیا گیا تو اردو سرکاری و دفتری زبان کے طور پر رائج کی گئی (30)۔ 1856ء میں جب محکمہ تعلیم کا قیام عمل میں لایا گیا تو پنجاب میں نہایت تیزی کے ساتھ تعلیمی ادارے قائم ہونے لگے۔ گورنمنٹ کالج لاہور قائم ہوا۔ ڈاکٹر جی ڈبلیو لائیٹنر (G. W. Leitner) کو اس کا پرنسپل مقرر کیا گیا (31)۔ یہی وہ صاحب ہیں جنھوں نے تعلیم کی ترویج و اشاعت میں بہت اہم کردار ادا کیا۔ ڈاکٹر لائیٹز ہی نے اس وقت کے پنجاب کے سررشتہ تعلیم کے منتظمِ اعلیٰ کرنل ہالرائیڈ کے مشورے سے 21 جنوری 1865ء کو انجمن پنجاب قائم کی۔ اس انجمن نے آگے چل کر تعلیمی و ادبی خدمات کا ایک ایسا سلسلہ شروع کیا جن کے ذکر کے بغیر اردو ادب وتنقید کا ذکر مکمل نہیں ہوتا۔ اس انجمن کا دائرہ کار بہت وسیع تھا۔ اس نے تعلیم کے فروغ کا کام بھی سرانجام دیا۔ اخبارات و رسائل جاری کیے۔ علمی و ادبی مسائل پر بحث ونظر کا دروازہ کھولا اور انگریزی عملداری کو اس خطے میں جن دشواریوں کا سامنا تھا انھیں رفع کرنے کے اسباب تلاش کیے۔ ہمارے پیشِ نظر اس وقت یہ بات ہے کہ انجمن پنجاب نے تنقیدی شعور کو بیدار کرنے میں کیا کردار ادا کیا۔

انجمن پنجاب نے جب شعر و ادب کی طرف رجوع کیا تو نثر کی ترقی کے لیے نثری مجالس اور شاعری کی ترقی کے لیے جدید مشاعروں کی بنیاد رکھی گئی۔ یہی نہیں بلکہ اردو تحقیق وتنقید

کی خشتِ اوّل بھی اسی تحریک میں رکھی گئی(32)۔ انجمن کے مقاصد وسیع تھے ۔ بنیادی طور پر اس کا مقصد بھی حکومت کے وسیع تر مقاصد کی تکمیل تھا لیکن سیاسی ضروریات کے علاوہ اس انجمن کے توسط سے ایک ایسے ادارے کا قیام عمل میں آیا جس میں لوگوں کے خیالات کی اصلاح کے لیے لیکچروں کا بندوبست کیا گیا اور طلبہ کی ہمت افزائی کے لیے انعامات دینے کی ابتدا ہوئی۔ مولانا محمد حسین آزاد نے اس انجمن کے دوسرے جلسے ہی سے مضامین پڑھنے کا سلسلہ شروع کر دیا۔ انھوں نے اپنا پہلا مضمون ''در باب رفع افلاس'' ، 11فروری 1865ء کو پڑھا۔ اس کے بعد یہ سلسلہ روز افزوں ہوتا گیا۔

''گارساں دتاسی نے خطبات میں لکھا ہے کہ مولوی محمد حسین خان نے علاوہ علمی مضامین کے جو انھوں نے انجمن پنجاب کے جلسوں میں پڑھے، متعدد شعراء کے متعلق تقریریں کیں۔''(33)

انجمن پنجاب نے جہاں آزادؔ کے لیے تنقید کا دروازہ کھولا وہیں اردو ادب سے وابستہ لوگوں کے خیالات میں بھی بڑی تبدیلی پیدا کی۔ جب نظم نگاری کی تحریک شروع ہوئی اور جدید شاعری کی بنیاد پڑی تو شعروادب میں نہ صرف نظم کی صنف میں انقلاب آیا بلکہ سماجی زندگی اور گردوپیش کی اہمیت میں بھی اضافہ ہوا۔ یہی سبب ہے کہ آزادؔ اردو شاعری کی تبدیلی کا تصور لے کر آئے اور جس حد تک ممکن تھا اردو شاعری کا تجزیہ کرنے کی کوشش کی:

''ابتدا میں شعر گوئی حکما اور علما تبحر کے کمالات میں شمار ہوتی تھی اور ان تصانیف میں اور حال کی تصانیف میں فرق بھی زمین و آسمان کا ہے۔ البتہ فصاحت اور بلاغت اب زیادہ ہے مگر خیالات اب اکثر خراب ہو گئے ہیں۔ سبب اس کا سلاطین اور حکام عصر کی قباحت ہے۔ انھوں نے

جن جن چیزوں کی قدردانی کی لوگ اس میں ترقی کرتے گئے............
امید ہے کہ جہاں اور محاسن و قبائح کی ترویج و اصلاح پر نظر ہوگی فنِ
شعر کی اس قباحت پر بھی نظر رہے گی۔ گو وہ آج نہیں مگر امید قوی ہے
کہ انشاء اللہ کبھی نہ کبھی اس کا ثمرہ نیک حاصل ہو۔''(34)

اردو شاعری کی تحریک ہمارے شعروادب میں ایک بڑا انقلاب ہے اور آزاد اس انقلاب کے داعی اور میرِ کارواں ہیں۔ شاعری کی اصلاح کی طرف توجہ دلانے کے علاوہ نئی اصناف کو پروان چڑھانے میں آزاد نے بڑا کردار ادا کیا ہے۔ انجمن پنجاب کے جلسے میں 8 مئی 1874ء کو نیچر کی شاعری پر آزاد نے جو تقریر کی اس کے ایک دو اقتباسات آزاد کی مساعی کو سمجھنے میں بڑی مدد دیتے ہیں:

''............ہمیں چاہیے کہ اپنی ضرورت کے بموجب استعارہ اور تشبیہ
اور اضافتوں کے اختصار فارسی سے لیں۔ سادگی اور اظہار اصلیت کو
بھاشا سے سیکھیں لیکن پھر بھی قناعت جائز نہیں کیونکہ اب رنگ زمانے
کا کچھ اور ہے۔ ذرا آنکھیں کھولیں گے تو دیکھیں گے فصاحت اور
بلاغت کا عجائب خانہ کھلا ہے جس میں یورپ کی زبانیں اپنی اپنی
تصانیف کے گلدستے، ہار طرّے ہاتھوں میں لیے حاضر ہیں اور بے
چاری نظم خالی ہاتھ الگ کھڑی منہ دیکھ رہی ہے۔ لیکن اب وہ بھی منتظر
کھڑی ہے کہ کوئی صاحبِ ہمت ہو جو میرا ہاتھ پکڑ کر آگے
بڑھائے۔''(35)

''نئے انداز کے خلعت و زیور جو آج کے مناسب حال ہیں انگریزی

صندوقوں میں بند پڑے ہیں۔"(36)

آزاد کی شہرت یوں تو "آبِ حیات" کی وجہ سے ہے لیکن درحقیقت ان کی اہمیت انجمن پنجاب کی تقریروں، مضامین اور جدید مشاعروں کی بنیاد رکھنے کی وجہ سے ہوئی۔ آزاد اور انجمن پنجاب کے مشاعروں کی جو اہمیت ہے اس پر عارف ثاقب نے یہ تبصرہ کیا ہے:

"چند ایک خامیوں کے باوجود اردو نظم کی تحریک میں ان شعراء کی اہمیت کو نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ ان شعراء نے اردو نظم میں اضافے بھی کیے اور مضامین و اظہار میں تنوع بھی پیدا کیا۔ قومی، ملّی اور حب الوطنی کے شعور و جذبات کے اولین نمونے انھی شاعروں نے پیش کیے جو بعد میں اقبال کی شاعری کے افق پر نمودار ہوئے۔ اقبال کے جذبۂ حب الوطنی پر انھی مشاعروں کے اثرات دکھائی دیتے ہیں۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو یہ مشاعرے محض عجائبات میں رکھی گئی اشیاء کے مترادف نہ تھے بلکہ اپنے عہد سے بہت آگے سنی جانے والی ایک سچی آواز تھے۔"(37)

قومی اور ملی شاعری اور اقبال کا جذبہ حب الوطنی بلاشبہ آگے چل کر پاکستانی قومیت کی تشکیل کرتے ہیں۔ لیکن ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہماری روایت کی جڑیں سرسید تحریک میں پیوست ہیں جبکہ آزاد کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جو اس کی آبیاری کرتے رہے۔ انجمن پنجاب کے مشاعروں پر گفتگو کرتے ہوئے ڈاکٹر سہیل احمد خان کا کہنا ہے:

"انجمن پنجاب کے مشاعروں میں پڑھی جانے والی بعض نظمیں

1857ء کے بعد کی صورتحال اور تہذیبی و ملّی آشوب کی آئینہ دار ہیں۔ بالخصوص آزؔاد اور حاؔلی کی شاعری کا منظر نامہ ایک طرف مظاہرِ فطرت اور موجودات کی عکاسی سے تیار ہوتا ہے تو دوسری طرف یہ شاعری ایک تہذیبی وملّی آشوب کا تذکرہ کرتی ہے۔''(38)

تحقیقی نقطۂ نگاہ اور تاریخی اعتبار سے مولانا آزؔاد کو دوسروں پر فوقیت حاصل ہے۔ 15اگست 1867ء کوانجمن پنجاب کے ایک اجلاس میں ''خیالات در بابِ نظم اور کلامِ موزوں'' کے موضوع پر ایک لیکچر دیا۔ ان کا یہ لیکچر پہلی باقاعدہ تنقیدی تحریر سمجھی جاتی ہے لیکن تنقید میں جو اہمیت حاؔلی اور شبلؔی کو حاصل ہوئی وہ آزؔاد کو حاصل نہ ہوسکی۔ اگرچہ آبِ حیات کا شمار ایک اعتبار سے تنقیدی کتب میں بھی کیا جاتا ہے لیکن بحثیت مجموعی ان کی حیثیت تذکرہ نگار سے زیادہ نہیں۔ اس کتاب میں اگرچہ انھوں نے ایک نقاد کی طرح نظری اور عملی تنقیدی اشارے دینے کی کوشش کی ہے مگر اپنی بعض خامیوں کے سبب سے اس کتاب کو ارتقائی شکل تو سمجھا جاتا ہے مگر کسی منظم اور باقاعدہ تنقیدی کتاب کا مرتبہ نہیں دیا جاتا۔

آزؔاد نے آبِ حیات میں اردو زبان کی تاریخ بھی بیان کی۔ اردو شاعری کے مختلف ادوار بھی مقرر کیے۔ تمام اہم شعراء کے حالاتِ زندگی اور نمونۂ کلام کو بھی قلم بند کیا اور ان شعراء کے ادبی مقام کے تعین کی بھی کوشش کی۔ لیکن اس کتاب پر جو اعتراضات کیے جاتے ہیں ان میں ایک تو یہ ہے کہ اس میں درست تحقیق سے کام نہیں لیا گیا۔ تنقید میں جانبداری برتی گئی ہے اور ساری توجہ تحریر کو دلچسپ بنانے پر صرف ہوئی لگتی ہے۔ اس طرح آبِ حیات کو اس کے اسلوب کے باعث مقبولیت تو ملی لیکن تنقیدی سرمائے میں کوئی نمایاں اہمیت حاصل نہ ہوسکی۔ آبِ حیات کا مقدمہ، دیوانِ ذوق، نگارستان فارس اور سخندانِ فارس میں بھی تنقیدی خیالات مل

جاتے ہیں لیکن طریقہ تنقید آبِ حیات سے مختلف نہیں۔ اپنے مذکورہ بالا لیکچر کے سوا جس کا ذکر اوپر ہوا ہے، آزاؔد کے ہاں نظریاتی تنقید کا سراغ زیادہ نہیں ملتا۔ انھوں نے مغرب سے اثر تو ضرور قبول کیا لیکن ایسا استفادہ نہیں کیا کہ ان کے تنقیدی شعور کا اندازہ ہوسکتا۔ یونانیوں کے نظریۂ شعر کا ذکر تو وہ کرتے ہیں مگر اس کے ذریعے بات آگے نہیں بڑھاتے۔ وہ بنیادی طور پر مشرقی تنقید سے متاثر تھے اور انھوں نے اسی سے زیادہ کام لیا۔ عملی تنقید کے راستے میں ان کی جانبداری آڑے آ جاتی ہے۔ اسی لیے کوئی اصول کارفرما دکھائی نہیں دیتا۔ لیکن ہمیں یہ بات فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ تمام خامیوں کے باوجود آزاؔد ہی پہلے نقاد ہیں جنھوں نے شعر پر بحث کی ضرورت کو محسوس کیا۔ ان کے سامنے صرف تذکروں کی مثال تھی جس میں انھوں نے اپنے فہم کے مطابق تبدیلی پیدا کر کے اسے تنقید بنانے کی کوشش کی۔ ہمیں یہ اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ تمام خامیوں کے باوجود آزاؔد اپنے عہد سے الگ نہیں ہیں۔ ان کی تنقید کا پس منظر انھی محرکات سے بنتا ہے جو حاؔلی اور شبلی کے پیشِ نظر تھے اور اس عہد کا عنوان بھی۔ آزاؔد نے بھی شاعری کی تعریف کرنے کی کوشش کی اور اس کی ضرورت اور اہمیت پر اپنی فہم کے مطابق اظہارِ خیال کیا۔

تحقیقی نقطۂ نظر سے اور تاریخی اعتبار سے ہم کسی کو بھی اوّلیت دیں لیکن یہ طے ہے کہ عہدِ سرسید کی جس کتاب نے تہلکہ مچایا وہ مولانا حاؔلی کی مقدمہ شعروشاعری ہے۔ یہ کتاب اصل میں حاؔلی کے دیوان کا مقدمہ تھی جو بعد میں الگ سے کتابی شکل میں سامنے آئی۔ مقدمہ شعروشاعری اس اعتبار سے ایک منفرد کتاب ہے کہ اس میں نہ صرف نظری تنقید موجود ہے بلکہ اس کے عملی مظاہر بھی ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ اہم بات یہ ہے کہ حاؔلی نے ایک واضح نقطۂ نظر اختیار کیا اور اس کے بعد شاعری کو مختلف پہلوؤں اور زاویوں سے دیکھا۔ اس کتاب میں شاعری کی ماہیئت، اس کے لوازم، زبان کے مسائل، حیات اور سماج کا آپس میں تعلق، مختلف اصناف

کے عیوب و محاسن اور اصلاح کے لیے مفکرانہ مباحث شامل ہیں۔ یہی مباحث اس کتاب کو وقیع بناتے ہیں۔ حالؔی نے پہلی بار شاعری کے لیے سماجی شعور کی ضرورت پر زور دیا۔ غزل کی کلاسیکی ضروریات کی نفی کی اور انہیں نئے سرے سے ترتیب دینے کی کوشش کی۔ اچھی اور بری شاعری کا فرق بتایا اور تخلیقی عمل کو بھی موضوعِ بحث بنایا۔

> ''شعرائے ہم عصر کچھ تو قدیم شاعری کے تعصب سے اور زیادہ تر اجنبیت اور بیگانگیٔ مذاق کے سبب اس کی روش کو اس حجت سے کہ وہ شارعِ عام سے الگ ہے، تسلیم نہیں کرتے اور بعضے اپنے نزدیک اس کی ہجو ملیح اس طرح فرماتے ہیں کہ فلاں شخص نے شاعری نہیں کی بلکہ مفید اور اخلاقی مضامین لکھ کر اپنے لیے زادِ آخرت جمع کیا لیکن اگر وہ فی الواقع موجودہ نسل کی قدر شناسی سے قطع نظر کر چکا ہے تو اس کو ایسی باتوں کی کچھ پروا نہ کرنی چاہیے بلکہ یہ امید رکھنی چاہیے کہ اگر قوم کی زمین میں کچھ آل باقی ہے تو تخم اکارت نہ جائے گا۔''(39)

حالؔی کی اس کتاب پر کسی قدر مخالفانہ آراء بھی موجود ہیں لیکن اس کی اہمیت کو ہر کسی نے تسلیم کیا ہے۔ حالؔی نے دو ادوار دیکھے تھے۔ ایک طرف تو انہیں غالبؔ اور شیفتؔہ کی صحبت حاصل رہی جس نے انہیں شعر کے اسرار و رموز کو سمجھنے کا موقع فراہم کیا اور دوسرا دور سرسید کا عہد ہے جب انہیں نئے حالات اور تقاضوں کو سمجھنے کا موقع ملا اور انگریزی ادب سے استفادے کی سہولت بھی حاصل ہوئی۔ اس طرح حالؔی کے تنقیدی شعور کی نشوونما میں جہاں استادانہ فن کا ہاتھ ہے وہاں مغرب میں ہونے والی نت نئی ادبی تبدیلیوں کا بھی حصہ ہے۔ حالؔی شاعری کو بے کار چیز نہیں سمجھتے تھے اور نہ ہی محض وقت گزارنے کا ذریعہ۔ ان کا خیال تھا کہ شاعری بنی نوع انسان

کے دل میں امنگ پیدا کرتی ہے سو ایک ایسے وقت میں جب ان کی قوم کے دل بجھے ہوئے تھے وہ چاہتے تھے کہ شاعری سے ایسا کام لیا جائے جو آدمی کو سماج کی نئی تبدیلیوں سے ہم آہنگ کر سکے۔ جب حالؔی نے یہ کہا کہ شاعری سوسائٹی کے تابع ہوتی ہے تو اس سے ان کی مراد یہ تھی کہ ایک طرف تو شاعری سوسائٹی سے اثر قبول کرتی ہے تو دوسری طرف اثر انداز بھی ہوتی ہے۔ اسی طرح انہوں نے شاعری کے اس قدیم تصور کو بدلنے کی کوشش کی جس نے اس فن کو ذاتی نوعیت کا کام بنا دیا تھا۔ یہ اردو میں ایک نیا تصور تھا جو اب بھی کسی نہ کسی شکل میں موجود ہے۔ حالؔی کی کتاب میں ہمیں مغربی اور مشرقی انتقادیات کے حوالے ملتے ہیں۔ اگرچہ یہ معلوم نہیں ہوسکتا کہ انہوں نے اردو کے علاوہ دیگر زبانوں اور خصوصاً انگریزی سے کس قدر کسبِ فیض کیا ہے۔ اس لیے کہ وہ انگریزی زبان سے آگاہ نہیں تھے۔ اس کے لیے انہیں دوسروں کا سہارا لینا پڑتا تھا۔ علاوہ ازیں ان کی رسائی میکالے اور ملٹن وغیرہ سے آگے نہیں لیکن یہ بات تسلیم کرنا پڑتی ہے کہ جو حوالہ جات بھی ان تک پہنچے ان سے انہوں نے خوب کام لیا اور اپنی خلاقانہ طبیعت کی مدد سے اسے ایسی شکل دی کہ جس پر انگلی نہیں اٹھائی جا سکتی۔ مثال کے طور پر شعر و شاعری کی ماہیئت کے بارے میں وہ صرف لارڈ میکالے کا قول نقل کرتے ہیں۔ میکالے کی طرف ان کی توجہ شاید اس لیے گئی کہ ہندوستان میں ان کی تعلیمی اصلاحات کو بہت شہرت حاصل تھی۔ میکالے کا نظریہ پیش کر کے اس پر تنقید کرتے ہیں اور پھر اپنا ایک نقطۂ نظر بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔ میکالے نے ارسطو کے نظریات کو سامنے رکھا تھا جبکہ حالؔی شاعری کو محض نقالی تسلیم نہیں کرتے۔ اسی لیے وہ شعر میں معانی کے بہت قائل ہیں۔ حالؔی نے اچھے شاعر کے لیے تین شرائط قائم کی ہیں:

1۔ تخیل 2۔ کائنات کا مطالعہ 3۔ تفحص الفاظ

حالؔی تخیل کی اہمیت سے پوری طرح آگاہ ہیں۔ اس کے باوجود کہ انہوں نے تخیل سے

متعلق مغربی مفکرین خصوصاً کالرج وغیرہ کا مطالعہ نہیں کیا تھا مگر پھر بھی وہ تخیّل کی ایک مناسب اور متوازن تعریف کرنے میں کامیاب ہو گئے۔

حالؔی ایک عملی نقاد تھے۔ اپنی کسی بھی کتاب میں انہوں نے محض اصولی یا نظریاتی خیال آرائیاں نہیں کیں بلکہ اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کے لیے عملی تنقید سے بھی پورا پورا کام لیا ہے۔ اس ضمن میں ''مقدمہ شعروشاعری'' کے علاوہ ان کی سوانح عمریاں ''حیاتِ سعدی''، ''یادگارِ غالبؔ'' اور ''حیاتِ جاوید'' کو دیکھا جا سکتا ہے۔ مقدمے میں انہوں نے مختلف اصناف کا عملی جائزہ لیا ہے۔غزل ان کی پسندیدہ صنف تھی لیکن وہ سمجھتے تھے کہ غلط ماحول میں نشوونما پانے کی وجہ سے وہ اصلیت اور حقیقت سے دور ہو گئی ہے۔ وہ چاہتے تھے کہ اس کے مضامین میں وسعت پیدا کی جائے اور زبان و بیان میں سادگی کو داخل کیا جائے۔ اپنی کتاب میں اس کا اظہار انہوں نے کچھ اس طرح کیا ہے:

> ''ہمارے نزدیک کلام کی سادگی کا معیار یہ ہونا چاہیے کہ خیال کیسا ہی بلند اور دقیق ہو مگر پیچیدہ اور ناہموار نہ ہو اور الفاظ جہاں تک ممکن ہو تخاؤر اور روزمرہ کی بول چال کے قریب قریب ہوں۔ جس قدر شعر کی ترکیب معمولی بول چال سے بعید ہو گی اسی قدر سادگی کے زیور سے معطّل سمجھی جائے گی۔ تخاؤر اور روزمرہ کی بول چال سے نہ تو عوام النّاس اور سوقیوں کی بول چال مراد ہے اور نہ علماء و فضلا کی بلکہ وہ الفاظ و محاورات مراد ہیں جو خاص و عام دونوں کی بول چال میں عامۃ الورود ہیں۔''(40)

اسی طرح انہوں نے مرثیہ، قصیدہ اور مثنوی کو بھی اپنے اصولوں کے تحت تنقیدی نقطۂ نگاہ سے

جانچا اور انہیں نئے حالات کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی خواہش کا اظہار کیا۔

سوانح عمریوں میں بھی حالؔی کا تنقیدی شعور ہی کام کرتا دکھائی دیتا ہے۔ حالؔی نے اپنی ان کتابوں میں صرف شخصیات کی سیرت ہی کو پیشِ نظر نہیں رکھا بلکہ اپنے قائم کیے ہوئے ارتقائی نظریات کی مدد سے ان کے ادبی کام کو جانچنے کی بھی کوشش کی۔ اس ضمن میں ''یادگارِ غالبؔ'' کو مثال بنایا جا سکتا ہے۔ اس میں سیرت کا حصہ اس قدر نہیں جتنا مرزا غالبؔ کے ادبی کارناموں کا ذکر ہے۔ یہاں بھی انہوں نے شاعری کو صرف سوانحی ضرورت کے مطابق بحث کا موضوع نہیں بنایا اور نہ ہی محض اشعار کی تشریح کو کافی سمجھا بلکہ اپنے تنقیدی شعور کی مدد سے غالبؔ کی شاعری کا مقام متعین کیا۔

اس ساری بحث کا مقصد یہ بتانا ہے کہ عہدِ سرسید میں تنقید کو منظم اور مربوط شکل میں آغاز کرنے کا سہرا حالؔی کے سر ہے۔ یہ حالؔی ہی تھے جنہوں نے تنقید کی اہمیت کو واضح کیا۔ شاعری اور سماج کے رشتے سے آگاہی بخشی اور شاعری کے مقصد کے ساتھ تخیّل کی اہمیت اور تخلیقی عمل کی ماہیئت پر بھی عالمانہ گفتگو کی۔

سرسید کا عہد بھرپور ادبی سرگرمیوں کا زمانہ ہے۔ ہر صنف اور ہر موضوع کو زیرِ بحث لایا جا رہا ہے۔ تنقید میں حالؔی کی اہمیت اس زمانے کے حوالے سے مسلّمہ ہے مگر آزادؔ اور شبلیؔ کو بھی نظرانداز نہیں کیا جا سکتا جنہوں نے تنقید کے میدان میں اپنی اپنی حیثیت کو منوایا۔ شبلیؔ کی تنقیدی تصانیف میں ''شعرالعجم'' کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ بنیادی طور پر اس کتاب میں فارسی شاعری کی تاریخ ہے۔ شبلیؔ نے محققانہ اور ناقدانہ انداز میں فارسی کے شعراء کے حالاتِ زندگی کے ساتھ ان کے مقام کا بھی جائزہ لیا ہے۔ یہ کتاب پانچ حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے اور چوتھے حصے میں نظریاتی بحث ہے چوتھی جلد کی یہ بھی اہمیت ہے کہ اس میں اردو شاعری کو بھی زیرِ بحث لایا گیا

ہے:

''شعر کا نمایاں وصف جذباتِ انسانی کو برانگیختہ کرنا ہے یعنی اس کو سُن کر دل میں رنج، یا خوشی، یا جوش کا اثر پیدا ہوتا ہے۔ یہ خصوصیت، شاعری کو سائنس اور علوم و فنون سے ممتاز کر دیتی ہے۔ شاعری کا تخاطب جذبات سے ہے اور سائنس کا یقین سے۔ سائنس استدلال سے کام لیتا ہے اور شاعری محرّکات کو استعمال کرتی ہے۔ سائنس عقل کے سامنے کوئی علمی مسئلہ پیش کرتا ہے لیکن شاعری احساسات کو دلکش مناظر دکھاتی ہے۔ لیکن یہ خاصیت، موسیقی، تصویر بلکہ مناظرِ قدرت میں بھی پائی جاتی ہے۔ اس لیے کلام یا الفاظ کی قید لگانی چاہیے۔''(41)

''شعرالعجم'' کے علاوہ شبلیؔ کی کتاب ''موازنہ انیس و دبیر'' کو بھی بہت اہمیت حاصل ہے۔ ہر چند کہ اس کتاب میں انیس و دبیر کے کلام کا تقابلی مطالعہ مقصود تھا مگر کچھ نظریاتی مباحث بھی موجود ہیں۔ فصاحت و بلاغت اور معانی و بیان کی مختلف اصطلاحات بھی زیرِ بحث آئی ہیں۔ اپنی اس کتاب میں ایک جگہ الفاظ کے استعمال کے سلسلے میں لکھتے ہیں:

''حسنِ کلام کا ایک بڑا نکتہ یہ ہے کہ مضامین کی نوعیت کے لحاظ سے الفاظ استعمال کیے جائیں۔ لفظ چونکہ آواز کی ایک قسم ہے اور آواز کے مختلف اقسام ہیں: مہیب، پُررعب، سخت، نرم، شیریں، لطیف۔ اسی طرح الفاظ بھی صورت اور وزن کے لحاظ سے مختلف طرح کے ہوتے ہیں۔ بعض نرم، شیریں اور لطیف ہوتے ہیں۔ بعض سے جلالت اور

شان ٹپکتی ہے۔ بعض سے درد اور غمگینی ظاہر ہوتی ہے۔ اسی بنا پر غزل میں سادہ، شیریں، سہل اور لطیف الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں۔ قصیدہ میں زوردار اور شاندار الفاظ کا استعمال پسندیدہ سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح رزم و بزم، مدح و ذم، فخر و ادعا، وعظ و پند ہر ایک جدا جدا الفاظ ہیں۔ شعراء میں سے جو اس نکتہ سے آشنا ہیں وہ ان مراتب کا لحاظ رکھتے ہیں اور یہ ان کے کلام کی تاثیر کا بڑا راز ہے لیکن جو اس فرق مراتب سے واقف نہیں یا ہیں لیکن ایک خاص رنگ ان پر اس قدر چڑھ گیا ہے کہ ہر قسم کے مضامین میں ایک ہی قسم کے الفاظ ان کی زبان سے ادا ہوتے ہیں، ان کا کلام بجز ایک خاص رنگ کے بالکل بے اثر ہوتا ہے۔ یہی نکتہ ہے کہ سعدیؔ سے رزم اور فردوسیؔ سے بزم نہیں نبھ سکی۔''(42)

ان کے نقاد ہونے کا ثبوت یہ ہے کہ سوانح مولانا روم جو بنیادی طور پر سوانح عمری ہے، مثنوی کے بارے میں ان کے تنقیدی خیالات سے فیض حاصل کرنے کا موقع دیتی ہے۔ شبلیؔ کے تنقیدی نظریات ان کے مقالات میں بھی دستیاب ہیں۔ ''مقالاتِ شبلیؔ'' کی دوسری جلد میں عربی زبان و شعر اور عربی و فارسی شاعری کا موازنہ موجود ہے جبکہ چوتھی جلد میں مختلف کتابوں پہ تبصرے جمع کیے گئے ہیں۔

شبلیؔ کا تنقیدی شعور بھی گرد و پیش کے حالات سے تشکیل پاتا ہے۔ ان کا مطالعہ بہت گہرا اور وسیع تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ہمیں جہاں ان کی زبان میں علمیت کا رچاؤ ملتا ہے وہاں ان کے خیالات پر ان کے مطالعے کے آثار دکھائی دیتے ہیں لیکن شبلیؔ نے حالیؔ کی طرح شاعری کے

سماجی پہلو کو بہت زیادہ اہمیت نہیں دی۔ وہ شاعری کو ذوقی اور وجدانی چیز سمجھتے ہیں:

''ایک عمدہ شعر میں بہت سی باتیں پائی جاتی ہیں، اس میں وزن ہوتا ہے، محاکات ہوتی ہے یعنی کسی چیز یا کسی حالت کی تصویر کھینچی جاتی ہے، خیال بندی ہوتی ہے، الفاظ سادہ اور شیریں ہوتے ہیں، بندش صاف ہوتی ہے، طرزِ ادا میں جدت ہوتی ہے، لیکن کیا یہ سب چیزیں شاعری کے اجزاء ہیں؟ کیا ان میں سے ہر ایک ایسی چیز ہے کہ اگر وہ نہ ہوتی تو شعر شعر نہ ہوتا؟ اگر ایسا نہیں ہے اور قطعاً نہیں ہے تو ان تمام اوصاف میں خاص ان چیزوں کو متعین کر دینا چاہیے جن کے بغیر شعر شعر نہیں رہتا، عام لوگوں کے نزدیک یہ چیز وزن ہے۔ اس لیے عام لوگ کلام موزوں کو شعر کہتے ہیں۔ لیکن محققین کی یہ رائے نہیں، وہ وزن کو شعر کا ایک ضروری جزو سمجھتے ہیں تاہم ان کے نزدیک وہ شاعری کا اصل عنصر نہیں ہے۔

ارسطو کے نزدیک یہ چیز محاکات یعنی مصوری ہے، لیکن یہ بھی صحیح نہیں۔ اگر کسی شعر میں تخئیل ہو اور محاکات نہ ہو تو کیا وہ شعر نہ ہوگا؟ سینکڑوں اشعار ہیں جن میں محاکات کے بجائے صرف تخئیل ہے اور باوجود اس کے وہ عمدہ اشعار خیال کیے جاتے ہیں۔ شاید یہ کہا جائے کہ محاکات ایسا وسیع مفہوم ہے کہ تخئیل اس کے دائرہ سے باہر نہیں جا سکتا۔ اس لیے تخئیل بھی محاکات ہے۔''(43)

شبلیؔ نے شاعری میں محاکات اور تخیّل کو اہمیت دی۔ وہ تخیّل کو قوتِ اختراع کا نام دیتے

ہیں۔ شاعری میں الفاظ کی اہمیت کے بھی قائل ہیں لیکن خیال کو فوقیت دیتے ہیں اور یہ بات بھی بخوبی جانتے ہیں کہ عوام پر شاعری کے اثرات ہوتے ہیں اور اس کا تعلق بہرحال جذبات سے ہے۔

شبلیؔ نے عملی تنقید سے کام لیا مگر اس پر تشریح کا پہلو غالب ہے۔ ''موازنہ انیس و دبیر'' میں وہ نسبتاً گہرائی میں جاتے ہیں۔ زبان و بیان پر بھی گفتگو کرتے ہیں اور موضوعات کو بھی زیرِ بحث لاتے ہیں۔ شبلیؔ نے عربی اور فارسی شاعری کا گہرا مطالعہ کر رکھا تھا اسی لیے ان پر مشرقی اندازِ تحریر غالب ہے۔

شبلیؔ آزاد ذہن کے مالک تھے، اس کے باوجود کہ وہ سرسید تحریک سے وابستہ تھے اور ان کی شخصیت کے زیرِ اثر ہی انہوں نے اپنی علمی تصانیف کی بنیاد رکھی۔

> ''سرسید ہی کی تحریک پر شبلیؔ نے تاریخ اسلام کا مطالعہ نئے انداز سے شروع کیا اور بدلے ہوئے حالات میں عقلیت کی روشنی میں تاریخ اسلام کی تدوین شروع کی۔''(44)

مگر قدیم و جدید کے سوال پر وہ سرسید سے متاثر ہونے کے باوجود ان کی تقلید نہ کر سکے۔ اسی لیے ان کے ہاں مشرقیت کا عنصر بہت زیادہ ہے لیکن جدید نظریات سے انہوں نے یہ ضرور سیکھا کہ تنقید میں تحقیق کی کیا اہمیت ہے۔ سیرت و تاریخ اسلام کو انہوں نے سائنسی انداز سے تحقیق کیا ہے جس کے سبب سے تاریخ کو حقیقت پسندی سے دیکھنے کا نقطۂ نظر تحقیق و تنقید کا حصہ بنا ہے۔ شبلیؔ بھی عقلیت پسند تھے لیکن ان کے خیالات سرسید کی طرح انتہا پسندانہ نہیں۔ بالخصوص سرسید کے مذہبی خیالات سے انہیں بعض شدید اختلافات تھے اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ ان کے سارے

علمی کاموں میں عقل ہی واحد اصول نہیں۔ وہ سرسید کی خدمات کے قائل تھے مگر اپنے مشرقی مزاج کو نہیں بدل سکتے تھے:

''یہ اختلاف یہی تھا کہ عقل و درایت کی اہمیت کے باوجود وہ وجدان کی روایت کی اہمیت سے انکار نہیں کر سکتے ۔ ایک وجہ یہ بھی تھی کہ شبلیؔ رومانوی ادیب تھے اور رومانوی ادیب جذبے کے سہارے ہی آگے بڑھتا ہے۔ البتہ شبلیؔ نے دل کے ساتھ پاسبانِ عقل بھی لگا رکھا تھا۔ اس وجہ سے انہوں نے سارا زور تحقیقی کاوش اور واقعات کی صحت پر صرف تو کیا مگر روایت کا سہارا بھی لیا۔''(45)

شبلیؔ کے مقام اور مرتبے سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ انہوں نے تنقید میں تحقیق کی اہمیت کو سب سے زیادہ سمجھا۔ نظریاتی تنقید پر توجہ دی اور عملی تنقید سے بھی پہلو تہی نہیں کی۔ وہ زبان و معانی کے عالم تھے اور ایک اعلیٰ جمالیاتی ذوق رکھتے تھے اور ان کی یہ اہمیت آج بھی کم نہیں ہوئی۔

سرسید کا عہد اگرچہ سیاسی اور تعلیمی اصطلاحات کا عہد ہے لیکن اس نے شعر و ادب اور تنقید پر بھی گہرے اثرات ڈالے۔ ہم نے گزشتہ صفحات میں جن تین نقادوں کا ذکر کیا ہے وہ ایک طرف تو عہدِ سرسید کے مزاج کا پتا دیتے ہیں تو دوسری طرف آنے والے زمانوں کے لیے شعروادب کے خطوط بھی استوار کرتے ہیں۔ ان ناقدین کے سامنے اردو میں تنقید کی کوئی روایت موجود نہ تھی۔ اس کے باوجود انہوں نے اپنے عہد کی ضرورتوں کے مطابق منظم اور مربوط تنقید پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اس سے بھی زیادہ یہ کہ اس عہد کا کارنامہ یہ ہے کہ تنقید کو پہلی مرتبہ ایک صنف اور فن کی حیثیت حاصل ہوئی۔ مذکورہ ناقدین نے اصول بھی مرتب کیے اور عملی تنقید سے

بھی کام لیا۔ اس لیے ہم دیکھتے ہیں کہ بیسویں صدی میں بھی آغاز کی دہائیوں میں عہدِ سرسید کے نقادوں کی گہری چھاپ موجود ہے اور اب جبکہ تنقید کے کئی زاویے سامنے آ چکے ہیں، عہدِ سرسید کی تنقید کو نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔

د۔ ترقی پسند تحریک اور حلقہ اربابِ ذوق

(تنقید کا نیا منظر نامہ)

اردو میں تنقید کا آغاز عہدِ سرسید ہی میں ہوا۔ اگرچہ اس زمانے میں بھی مولانا حالی کے سوا دیگر نقادوں کے ہاں سائنسی طریقہ کار پورے طور پر عیاں نہیں ہے لیکن حالی نے جہاں تک ہو سکا تنقید کی بنیاد رکھنے کی ابتدا کی۔ حالی کی تنقید میں اصلاحی پہلو کا غلبہ ہے لیکن چونکہ انہوں نے ادب اور تنقید کی وسعتوں کا احاطہ کرنے کی کوشش کی اور ایک متوازن رویہ بھی اختیار کیا، اس لیے ان کو ہم عہدِ سرسید کا سب سے اہم نقاد قرار دے سکتے ہیں۔ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جب تک ادب کے نئے نظریات اردو میں داخل ہونا شروع نہیں ہوئے، حالی کا اندازِ فکر حاوی رہا بلکہ بعد میں بھی ایک ایسا طبقہ موجود رہا جس نے حالی کی ہم نوائی کی۔

حالی، شبلی اور آزاد کی اہمیت سے ادب کا کوئی طالب علم انکار نہیں کر سکتا۔ ان لوگوں نے سب سے پہلے عمرانی اور تہذیبی پہلوؤں کی طرف توجہ دلائی۔ اخلاقی قدروں کو بھی اہمیت دی۔ ادب کی افادیت کو بھی اجاگر کیا۔ ان نقادوں کا کام محدود اور مشکل تھا۔ اردو میں صوبوں سے تشکیل پائے ہوئے رویے آسانی سے ختم نہیں ہو سکتے تھے لیکن ایک مغربی سوچ اور انداز کے فروغ کی وجہ سے یہ نقاد نئے نظریات پیدا کرنے اور انہیں فروغ دینے میں کامیاب ہوئے۔ جب بیسویں صدی کا آغاز ہوا تو ہندوستان میں ہر سطح پر نئی تبدیلیاں وقوع پذیر ہونے لگیں۔ برطانوی سامراج کے خلاف آزادی کی تحریکیں بھی سر اٹھا رہی تھیں۔ مغربی تعلیم بھی پھیل رہی تھی۔ مغرب کی نئی اصناف بھی کشش کا باعث بن رہی تھیں۔ چنانچہ وقت آ گیا تھا کہ نئی تنقید بھی پیدا ہو اور اپنا وجود منوائے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ تیس کے عشرے تک سرسید تحریک کی تنقید ہی منظرنامے پر نمایاں رہی۔ حالی، شبلی اور آزاد کا سکہ چلتا رہا۔ خاص طور پر حالی کی تنقید کے اثرات

ہر نئے آنے والے نقاد پر پڑتے دکھائی دیتے ہیں۔ البتہ بیسویں صدی کے ابتدائی دوعشروں میں
ایسے نقاد جو اپنی روایت سے جڑے ہوئے تھے، نئے حالات پر بھی نظر ڈالتے دکھائی دیتے ہیں۔
پہلی جنگ عظیم کے بعد مولوی عبدالحق اور وحیدالدین سلیم جیسے نقادوں نے اس فن کو کل وقتی بنایا۔
یہ حالی کے اثر میں کام کرتے رہے لیکن انہوں نے تنقید کا دائرہ وسیع کیا اور مغربی طریقہ کار سے
بھی کسبِ فیض کیا۔ عہدِ سرسید کے زیرِ اثر پیدا ہونے والی تنقید کسی قدر خشک، غیر ضروری حد تک
سنجیدہ اور اصلاحی نوعیت کی تھی لیکن جب بیسویں صدی کے آغاز پر شاعری میں رومانیت کی لہر
اٹھی تو ایسی تنقید بھی پیدا ہونے لگی جس میں تخلیقی عناصر بھی موجود تھے۔ اس ضمن میں عبدالرحمٰن
بجنوری، عظمت اللہ خان اور نیاز فتح پوری کی مثالیں دی جا سکتی ہیں۔ یہ لوگ مغرب سے متاثر
تھے۔ ان کی خوبیوں اور خامیوں کا مطالعہ کرتے ہوئے یہ محسوس ہوتا ہے کہ تنقید کا آغاز ہوا تو اس
پر سرسید تحریک کے گہرے اثرات تھے جس کی وجہ سے اس میں اصلاحی پہلو نمایاں ہو گیا۔ مگر
بیسویں صدی کے آغاز میں یہ اثرات ختم تو نہیں ہوئے مگر رومانیت نے بھی اپنے لیے جگہ بنا لی۔ ٨
ہماری تنقید عہد سرسید میں مغرب سے متاثر ہوئی تھی۔ اور اگر چہ بعد میں بھی یہ عمل جاری رہا لیکن
ترقی پسند تحریک کے آغاز کے ساتھ ہی تنقید میں مقامیت کا شعور بڑھ گیا۔ ایک نیا منظر نامہ پیدا
ہوا جس پر مغرب کے اثرات تو تھے لیکن بدلتے ہوئے پیچیدہ حالات کو اپنے تناظر میں دیکھنے کا
شعور بھی اجاگر ہوا۔

ترقی پسند تحریک کا آغاز ان حالات میں ہوا کہ دنیا ایک نئے سماجی اور معاشی خلجان سے دوچار تھی۔ جرمنی نے ابھی پہلی جنگ عظیم کے زخم نہیں بھلائے تھے اور وہ نہ صرف فوجی تیاریوں میں مصروف تھا بلکہ اس تاک میں بھی تھا کہ کس طرح مغرب کی منڈیاں ہتھیا سکے۔ برطانوی سامراج نوآبادیوں کی لوٹ کھسوٹ میں مصروف تھا جبکہ 1917ء کے انقلاب روس نے صنعتی

ترقی کا رخ ایک نئی سمت میں موڑنے کی کوشش شروع کر دی تھی۔ نیا شعور پیدا ہو رہا تھا۔ اس شعور میں سامراجی طاقتوں سے نجات پانے کی خواہش سب سے اہم تھی۔ اقتصادی جکڑبندیوں کوتوڑنے کا عزم بھی تھا۔ ہندوستان میں تعلیم نے جدید صنعتی زندگی کا ذائقہ بہم پہنچانا شروع کیا تو ایک نیا تہذیبی ماحول تشکیل پانے لگا۔ سیاسی شعور اسی کا شاخسانہ تھا۔ انڈین نیشنل کانگریس 1885ء میں قائم ہوئی جس نے پڑھے لکھے متوسط طبقے کو اپنی طرف متوجہ کرنا شروع کیا۔ جب سیاسی آزادی کی خواہش بیدار ہوئی تو ہندوستانیوں میں اپنے آپ کو بین الاقوامیت کے ساتھ جوڑنے کی خواہش بھی پیدا ہوئی۔ پڑھے لکھے طبقے کا نیا شعور یہ تھا کہ دنیا کی تکالیف کا اصل سبب سرمایہ دارانہ معیشت ہے۔ اس معیشت کے خلاف بیسویں صدی کے آغاز ہی میں آواز بلند ہونی شروع ہو گئی تھی۔ شاعری میں اس کی سب سے اہم مثال اقبال ہے جو سرمایہ داری کو برطانوی سامراج کا سب سے بڑا ہتھیار سمجھتے تھے۔ جس کی مدد سے قومی آزادیوں کو سلب کر کے لوٹ کھسوٹ کی جارہی تھی۔ ترقی پسند تحریک نے انہی حالات میں جنم لیا۔ پہلے سے موجود ادب میں اتنی صلاحیت نہیں تھی کہ وہ روندے اور پسے ہوئے ان انسانوں کی نمائندگی کر سکے جو اپنے وجود کی بقاء کی جنگ لڑ رہے تھے۔ سجاد ظہیر نے روشنائی میں بتایا کہ ترقی پسند مصنفین کا پہلا حلقہ 1935ء میں چند ہندوستانی طلبہ نے لندن میں قائم کیا تھا۔ ایک منشور بھی تیار کیا گیا جسے سائیکلو سٹائل کر کے ہندوستان بھیجا گیا۔ اس اجلاس میں ان سب حالات کا تجزیہ کیا گیا تھا جن سے اس وقت سیاست اور ادب گزر رہے تھے اور یہ نتیجہ اخذ کیا گیا کہ ادب کو کسی ایسے نئے نظریے کی ضرورت ہے جو سماجی شعور کے تابع ہو اور جس میں اس طبقے کی نمائندگی کی جائے جو نئے سیاسی ماحول اور پرانے سماجی حالات کے دباؤ کا شکار ہے۔ علاوہ ازیں سامراج سے آزادی کی خواہش اور مارکس ازم سے دلچسپی بھی ان کے بنیادی نکات تھے۔ سجاد ظہیر جب ہندوستان آئے اور ترقی پسند مصنفین کی انجمن کے قیام کی کوششیں کیں تو انہیں بہت قبولیت حاصل ہوئی۔ اقبال نے بھی

ان کی حوصلہ افزائی کی۔ پہلے اجلاس کی صدارت پریم چند نے کی۔ مولانا حسرت موہانی جیسی شخصیت بھی اس اجلاس میں موجود تھی جو اس بات کا ثبوت ہے کہ ہندوستانی دانشور ایک ایسے نئے نظریے کی ضرورت محسوس کرنے لگے تھے جو نئے حالات کی خرابیوں کا ادراک کر سکے۔ کانفرنس کے پہلے اجلاس میں ادب کے نئے نظریے کی ضرورت پر منشی پریم چند نے جن خیالات کا اظہار کیا اس سے ترقی پسند مصنفین کی انجمن کے آئندہ سفر کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ انہوں نے کہا:

> ''جس ادب سے ہمارا ذوقِ صحیح بیدار نہ ہو۔ روحانی اور ذہنی تسکین نہ ملے۔ ہم میں روحانی قوت اور حرارت نہ پیدا ہو۔ ہمارا جذبۂ حسن نہ جاگے جو ہم میں سچا ارادہ اور مشکلات پر فتح پانے کے لیے سچا استقلال پیدا نہ کرے وہ آج ہمارے لیے بیکار ہے۔ اس پر ادب کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔''(46)

ترقی پسند تحریک نے بہت جلد مقبولیت حاصل کی کیونکہ یہ مقصدیت پر مبنی تھی لیکن اس نے تخلیقی میدان کو بھی بہت وسعتیں دیں۔ شاعری اور فکشن کو نئے نئے موضوعات سے آشنا کیا۔ ادھر تعلیم میں بھی روز افزوں اضافہ ہو رہا تھا اس لیے رسائل اور کتب پڑھنے کا شوق بڑھ رہا تھا۔ ترقی پسند ادب چونکہ عام آدمی کی زندگی کی نفسیات اور ذہنی رجحانات کی عکاسی کرتا تھا اس لیے اس کے قارئین میں تیزی سے اضافہ ہوا اور ہاتھی کے پاؤں میں سب کا پاؤں کے مصداق ہر نیا لکھنے والا ترقی پسندی کے دعوے کے ساتھ ادب کے میدان میں داخل ہونے لگا۔ ترقی پسند نظریے میں تنقید کو وسعت دینے کے لیے بھی بہت عناصر تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ تنقید کو ایک نیا رخ دینے میں ترقی پسندی نے بڑا کردار ادا کیا۔ اس بات کی وضاحت آل احمد سرور نے اس

طرح کی ہے:

''ترقی پسند تحریک نے یوں تو شاعری، افسانہ نگاری، ڈراما نگاری، مضمون نگاری میں قابلِ قدر اضافے کیے لیکن اس کا سب سے بڑا کارنامہ تنقید ہے جس کا دوسرا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے تنقید کو ادب میں اس کا صحیح منصب عطا کیا ہے۔ اس نے تنقیدی شعور کی تہذیب میں حصہ لیا ہے اور ہر تخلیقی کارنامے میں ایک واضح تنقیدی شعور پر اصرار کیا ہے۔ تنقید کی برتری کو ظاہر کر کے اور تنقید کو اعلیٰ ترین ادب قرار دے کر اور تنقید کے ذریعے سے منفرد ادبی کارناموں میں ایک مسلسل تصورِ حیات دیکھنے کی کوشش کر کے ترقی پسند تنقید نے ادب کو بڑے فائدے پہنچائے ہیں۔ ان فائدوں کو سمجھنا ضروری ہے''(47)

ترقی پسند نظریے کا پھیلاؤ ہوا تو تنقید کے حلقے میں بھی وسعت آئی۔ فراق، مجنوں، فیض، احتشام حسین، اختر انصاری، عزیز احمد، ڈاکٹر تاثیر، ممتاز حسین اور بے شمار دوسرے نقاد منظرِ عام پر آئے اور لاتعداد ایسی کتابیں اور مضامین لکھے جانے لگے جنہوں نے ایسے نئے نظریات کو فروغ دینا شروع کیا جو ترقی پسند فکر کے حامل تھے۔

ترقی پسند تنقید جس تیزی کے ساتھ پھیلی اور قبول کی گئی اسی قدر خود تنقید کا نشانہ بھی بنی۔ ترقی پسندی چونکہ قبولیتِ عام کے تابع تھی اور کارل مارکس کے نظریات سے متاثر بھی تھی اس لیے بعض نقادوں کے ہاں مارکسی نظریات کا غلبہ ہونے لگا اور ہر تخلیق کو سماجی محرکات، جدیدیت، مادیت اور جبریت کے حوالے سے پرکھنے کا عمل ہوا۔ نتیجتاً جمالیاتی رویے جو ادب کی بنیادی ضرورت ہوتے ہیں ان سے انحراف کی شکلیں نمودار ہوئیں۔

اس کے باوجود کہ ترقی پسند تحریک کا ایک حصہ مکمل طور پر مارکسی نظریات اور مادی رویوں کے غلبے میں رہا ہے، ایسے نقادوں اور تنقید کی کمی بھی نہیں ہے جو مقبول اور متوازن تھی اور جس نے ادب میں احساسِ جمال اور دیگر فنی ضرورتوں کو نظر انداز نہیں کیا۔ ترقی پسند تنقید پر ایک الزام یہ بھی رہا ہے کہ وہ ماضی کا انکار کرتی ہے اور اس طرح روایت سے انحراف کا راستہ اختیار کرتی ہے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ صحت مند تنقید نے ایسے سخت گیر نقطۂ نظر کو قبول نہیں کیا۔ اس کی ایک مثال احتشام حسین ہیں جنہوں نے ماضی کی اہمیت کا ذکر اپنی تحریروں میں اکثر و بیشتر کیا ہے:

> ''ترقی پسند نقاد قدیم ادب کے سرمائے کو آگ لگا کر ختم نہیں کر دینا چاہتا کیونکہ اس سے زیادہ کوئی اس کا قائل نہیں کہ ایک تہذیب و تمدن کا دور اپنے گزشتہ تہذیب و تمدن کے دور سے مدد لے کر آگے بڑھتا ہے چاہے وہ مدد اثبات میں لے یا نفی میں۔ انسانی خیال آرائیوں کو انسانی افعال و اعمال سے متعلق ماننے والے کیونکر ماضی کی اہمیت سے انکار کر سکتے ہیں۔''(48)

اس میں شبہ نہیں کہ بیسویں صدی کا سب سے بڑا ادبی واقعہ ترقی پسند تحریک ہے جس نے نہ صرف ایک نیا نظریہ دیا بلکہ ایک نیا تنقیدی اسلوب بھی پیدا کیا۔ ادب میں مقصدیت کی ضرورت کو حالی اجاگر کر گئے تھے جبکہ ترقی پسند تحریک نے اسے نئی شکل دی اور اصلاح سے انقلاب کی طرف چلی لیکن جس زمانے میں ترقی پسندی کو مقبولیت حاصل ہو رہی تھی اس وقت دیگر نظریات بھی علم و ادب میں جگہ بنا رہے تھے۔ کارل مارکس کے علاوہ سگمنڈ فرائیڈ بھی تنقید اور تخلیق دونوں سطحوں پر کشش کا باعث بن رہے تھے۔ فرائڈ وہ دانشور ہیں جنہوں نے لاشعور کو دریافت کیا۔ اس کا کہنا تھا کہ انسانی ذہن تین حصوں پر مشتمل ہے: لاشعور، تحت الشعور اور شعور۔

لاشعور وہ حصہ ہے جس میں آدمی کی جنسی خواہش، تخریبی خواہش اور دیگر محرومیاں دبی رہتی ہیں۔ یہی ہمارے رویے متعین کرتی ہیں اور ان کے سبب سے نفسیاتی مسائل پیدا ہوتے ہیں۔ یہ ایسی خواہشیں ہیں جنہیں ہم معاشرے کے سامنے نہیں لا سکتے۔ ان کا اظہار خوابوں میں ہوتا ہے لیکن یہاں بھی اپنی اصل حالت میں سامنے آنے کی بجائے علامتوں میں ظاہر ہوتی ہیں۔ فرائیڈ کا یہ بھی خیال تھا کہ ہمارا لاشعور شعر و ادب میں علامتوں کے ذریعے اظہار پاتا ہے۔ فرائیڈ کا نظریہ لاشعور اور خوابوں کا نظریہ بہت مقبول ہوا۔ مغربی ادب میں اس کے سبب سے مصوری اور تخلیقی ادب میں ڈاڈاازم، سرئیلزم اور تاثریت کی تحریکیں پیدا ہوئیں۔ ہمارے ادب میں بھی اس کا اثر تیس کے عشرے میں ہوا۔ اس کی ایک مثال احمد علی اور ڈاکٹر رشید جہاں کی ترتیب دی ہوئی کتاب ''انگارے'' ہے جس میں شعور کی رو کو برتا گیا ہے۔ یہ سلسلہ تیس کے عشرے کے بعد زیادہ تیز رفتاری سے آگے نہیں بڑھا۔ ترقی پسند تحریک کی مقبولیت نے نفسیاتی نظریے کو آگے نہیں آنے دیا لیکن انفرادی سطح پر ہمیں شاعری اور افسانے کے علاوہ تنقید میں بھی اس کی مثالیں مل جاتی ہیں۔ ایک مثال میراجی کی ہے جنہوں نے فرائیڈ کے لاشعور اور یونگ کے اجتماعی لاشعور کے نظریوں سے تنقید میں کام لیا۔ ان کی کتابیں ''مشرق و مغرب کے نغمے'' اور ''اس نظم میں'' ایسے تجزیاتی مطالعے ہیں جو نفسیاتی نظریے کے تحت کیے گئے ہیں۔

ترقی پسند تحریک نے خارجیت پر اس قدر زور دیا تھا کہ داخلیت کا عنصر دب کر رہ گیا اور ایسے نظریات کو فروغ حاصل نہ ہو سکا جو انسانی نفسیات یا جمالیات سے تعلق رکھتے تھے۔ یہ اسی کا سبب تھا کہ ادیبوں کا ایک گروہ ترقی پسند تحریک کی سخت گیری سے الگ ہو کر ایک نئی سمت میں روانہ ہوا۔ اس نئے سفر کا نام ''حلقہ اربابِ ذوق'' تھا۔ اس حلقے کا قیام ''بزم داستان گویاں'' کے نام سے عمل میں آیا تھا۔

''بزم داستان گویاں کا پہلا اجلاس 1939ء میں لکشمی مینشن (میکلوڈ روڈ) کے عقب میں نصیر احمد جامعی کے گھر پر ہوا۔ 29اپریل صدارت حفیظ ہوشیار پوری نے کی۔''(49)

یہ حلقہ 1939ء میں وجود میں آیا جس نے بعد میں حلقہ اربابِ ذوق کا نام حاصل کیا۔ میراجی ابتدائی جلسوں میں دکھائی نہیں دیتے لیکن جلد ہی وہ بھی شریک ہو گئے۔

''میرا جی نے 25اگست 1940ء کو پہلی مرتبہ حلقہ کے جلسے میں شرکت کی۔''(50)

اور پھر حلقہ اربابِ ذوق میراجی کے زیراثر تیزی سے پروان چڑھنے لگا۔ خیال رہے کہ ہر چند کہ حلقہ اربابِ ذوق بہت حدتک اپنا ایک الگ نظریاتی تشخص رکھتا تھا مگر چونکہ یہ عہد ترقی پسندی کے نام سے منسوب تھا اس لیے حلقے کے اراکین اور نقاد ترقی پسندی کی اہمیت سے انکار نہیں کرتے تھے۔ البتہ اسے ایک نئی شکل میں دیکھنا چاہتے تھے۔ میراجی کا خیال ہے کہ:

''ترقی پسند ادب کے تصور کی بنیاد ہم میں سے بعض انسان آج کل کے مائل بہ مادیت زمانے میں بنیوں کی طرح مفید اور غیر مفید پر رکھ بیٹھے ہیں لیکن چراغ کی لونہیں، برقی قمقمہ بھی نہیں، سورج کی زوردار اور بنیادی روشنی بھی ہمیں یہی سمجھاتی ہے کہ صحیح اور صحت مندانہ ترقی پسندی مختصر لفظوں میں خیال افروزی کا دوسرا نام ہے۔ جو ادب خیال افروز ہو گا وہ زندگی کے ہر شعبے میں ہمیشہ ایک قدم آگے بڑھانے پر مجبور کر دے گا۔ لیکن اگر ہم زندگی کی وسعت کو بھول کر وقت کے خط

میں سے ایک نقطے کو لے کر جزو کو کل سمجھ بیٹھیں گے تو کنویں کے مینڈک بن کر رہ جائیں گے۔ اس کے برعکس اگر ترقی پسندی کے صحیح مفہوم کو مشعل بناتے ہوئے ہم خیال افروزی کو مدِ نظر رکھیں گے خواہ وہ زندگی کے کسی بھی شعبے سے تعلق رکھتی ہو تو ذہنی اور جسمانی دوڑ میں ہماری پسماندگی کا کوئی سوال ہی نہ پیدا ہو سکے گا۔ چنانچہ نثر اور نظم دونوں اصنافِ سخن کے متعلق اب تک حلقہ اربابِ ذوق کا نقطۂ نظر یہی رہا ہے۔"(51)

حلقہ قائم ہو گیا تھا لیکن ابتدائی زمانے میں ہمیں اس پلیٹ فارم پر زیادہ ہجوم دکھائی نہیں دیتا۔ نہ ہی تنقید کے تیور بدلے جا سکے۔ البتہ جس قدر لوگ موجود تھے وہ ایسے تجربات کرنے کی کوشش ضرور کر رہے تھے جن میں داخلیت کے عناصر کی کارفرمائی تھی۔ میرا جی چونکہ اس حلقے کے روحِ رواں تھے اس سبب سے تنقید میں نفسیات کی اہمیت پر لکھا جانے لگا۔ اس ضمن میں بعض نام لیے جا سکتے ہیں۔ شیر محمد اختر، داؤد رہبر، قیوم نظر وغیرہ۔ لیکن حلقے کے پلیٹ فارم پر ہمیں میرا جی کے علاوہ اور کوئی قد آور نقاد دکھائی نہیں دیتا۔ البتہ قیام پاکستان کے بعد اور بالخصوص ترقی پسند مصنفین کی پابندی کے ساتھ ایسے بہت سے نقاد سامنے آتے ہیں جو ادب کو نفسیات، داخلیت اور شخصیت کے حوالے سے پرکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ہمارے موضوع کی رعایت سے یہاں اتنی گنجائش نہیں کہ ان سب نقادوں کا تفصیلی تذکرہ ہو سکے۔ البتہ بیسویں صدی کے اہم نقادوں کے ذکر میں کلیم الدین احمد اور محمد حسن عسکری کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا جنھوں نے مغرب کے زیر اثر اپنی اپنی سطح پر ایسی نظریہ سازی کرنے کی کوشش کی جو صرف ان کی اپنی پہچان ثابت ہو اور ان کی پہچان اپنے تنقیدی اصولوں سے بن سکے۔

اردو میں تنقید کو ہر زمانے میں کسی تحریک یا پلیٹ فارم کی ضرورت رہی ہے۔ اپنے ابتدائی عہد میں ہماری تنقید سرسید تحریک کے سبب تذکروں سے باہر آئی اور مغرب کو مثال بنایا جبکہ بیسویں صدی میں ترقی پسند تحریک اور حلقہ اربابِ ذوق اس کی رہنمائی کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ ہماری جدید تخلیقی اصناف بھی اور تنقید کے علمی اور فکری رویے نظریے بھی مغرب کی ہی دین ہیں۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ ہمارے نقادوں نے اپنے نئی تہذیبی اور تخلیقی شعور کے ساتھ ان نظریات کا اطلاق ادب پر کیا اور اپنے لیے ایسے سانچے بنانے کی کوشش کی جو ہماری ضروریات کے مطابق تھے۔ ہمارے موضوع کی مناسبت سے ہمارے لیے اہم بات یہ ہے کہ قیام پاکستان تک تنقید ایک ایسی شکل اختیار کر چکی تھی کہ اس میں مشرق و مغرب کے اکثر رویے موجود تھے۔ یہی نہیں بلکہ اردو میں مختلف تنقیدی دبستان بھی واضح ہو چکے تھے جن کی الگ الگ شناخت ممکن تھی۔ اس لیے قیام پاکستان کے بعد پاکستانی ثقافت، نظریہ حیات اور مزاج کے حوالے سے جو نیا ادبی منظر نامہ سامنے آیا، اردو تنقید کو اس سے ہم آہنگ ہونے میں کوئی دشواری پیش نہیں آئی۔

حوالہ جات

1۔ سید عبداللہ، ڈاکٹر، تنقید کیا ہے مشمولہ پاکستانی ادب، جلد پنجم، مرتبین رشید امجد، فاروق علی، ایف جی سرسید کالج، راولپنڈی، جنوری 1982ء، ص34

2۔ آل احمد سرور، تنقید کیا ہے مشمولہ تنقیدی نظریات، احتشام حسین سید، عشرت پبلشنگ ہاؤس، ہسپتال روڈ، لاہور، ص 257، 258

3۔ ضیاء الحق یوسف زئی، ڈاکٹر، ''عربی میں فن تنقید کا ارتقاء'' مشمولہ دریافت شمارہ 1، جون 2002ء، مدیر ڈاکٹر رشید امجد، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد، ص 247

4۔ افلاطون بحوالہ محمد ہادی حسین، مغربی شعریات، مجلس ترقی ادب، کلب روڈ، لاہور، طبع اول، مارچ 1968ء، ص2,3

5۔ سید عابد علی عابد، پروفیسر، اصول انتقاد ادبیات، مجلس ترقی ادب، II کلب روڈ، لاہور، طبع دوم، مئی 1966ء، ص115

6۔ ارسطو بحوالہ سجاد باقر رضوی، ڈاکٹر، مغرب کے تنقیدی اصول، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، طبع اول، جون 1987ء، ص 51

7۔ لان جائنس بحوالہ سجاد باقر رضوی، ڈاکٹر، ایضاً، ص 137

8۔ J.A. Cuden, The Penguin Dictionary of Literary Terms and Literary Theories", Newyork U.S.A., 1982, Page 207.

9۔ عبادت بریلوی، ڈاکٹر، اردو تنقید کا ارتقاء، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، طبع پنجم، 2001ء، ص56

10۔ ایضاً، ص 53

11۔ علی رضا نقوی، ڈاکٹر، تذکرہ نویسی در ہند و پاکستان، موسسہ مطبوعاتی علمی تہران، 1968ء، ص 67

12۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر، نکات الشعراء کا تحقیقی مطالعہ مشمولہ ادبی تحقیق، مجلس ترقی ادب، لاہور، 1994ء، ص306

13۔ نگارِ پاکستان، تذکروں کا تذکرہ نمبر، مئی و جون سالنامہ 1964ء، فرمان فتح پوری (مؤلف و مرتب)، نگارِ پاکستان، کراچی، ص 14، 15

14۔ عبدالقیوم، پروفیسر، بحوالہ اردو تنقید نگاری از سردار مسیح گل، نقوش پریس، لاہور، 1966ء، ص160

15۔ محمد حسین آزاد، آبِ حیات، الیف۔ڈی پرنٹر، لاہور، 1990ء، ص81

16۔ ایضاً، ص82

17۔ عبدالقیوم، پروفیسر، بحوالہ اردو تنقید نگاری از سردار مسیح گل، نقوش پریس، لاہور، 1966ء، ص161

18۔ فرمان فتح پوری، ڈاکٹر، اردو شعرا کے تذکرے اور تذکرہ نگاری، مجلس ترقی ادب، لاہور، 1972ء

19۔ میر تقی میر، کلیات میر، جلد سوم، مرتبہ کلب علی خاں فائق، مجلس ترقی ادب لاہور، طبع دوم، جون 1992ء، ص29

19-ا۔ میر تقی میر، کلیات میر، جلد اول، مرتبہ کلب علی خاں فائق، مجلس ترقی ادب لاہور، طبع دوم، جون 1986ء، ص344

20۔ حیدر علی آتش، کلیات آتش، اردو اکیڈمی سندھ، پہلا ایڈیشن، 1963ء، ص 266

20-ا۔ حیدر علی آتش، کلیات آتش، اردو اکیڈمی سندھ، پہلا ایڈیشن، 1963ء، ص 150

21۔ مرزا اسداللہ خان غالبؔ، دیوانِ غالب، فضلی سنز پرائیویٹ لمیٹڈ، دسمبر 1997ء، ص 170

22۔ سب رس از ملا وجہی، مرتب سید عبداللہ، ڈاکٹر، لاہور اکیڈمی، لاہور، 1964ء، ص14,15

23۔ ابوالخیر کشفی، ڈاکٹر، اردو شاعری کا سیاسی و تاریخی پس منظر، ادبی پبلشرز، ایم۔اے نمبر دو، شاہراہِ لیاقت، کراچی، اگست 1975ء، ص 135

24۔ میر تقی میر، نکات الشعراء بحوالہ اردو ادب کی تحریکیں از ڈاکٹر انور سدید، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی،

اشاعت چہارم،ص198

25۔ انور سدید، ڈاکٹر، اردو ادب کی تحریکیں، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی،1999ء،ص210

26۔ غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر، مضامین سرسید، منتخبات تہذیب الاخلاق، مکتبہ خیابانِ ادب، 42۔ چیمبر روڈ، لاہور، طبع اول، جنوری 1966ء،ص1

27۔ غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر، مضامین سرسید، منتخبات تہذیب الاخلاق، مکتبہ خیابانِ ادب، 42۔ چیمبر روڈ، لاہور، طبع اول، جنوری 1966ء،ص27

28۔ ایضاً،ص12

29۔ ایضاً،ص34,35

30۔ قومی زبان کے بارے میں اہم دستاویزات، جلد اوّل، حصہ اوّل، مرتبہ غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر، مطبوعہ مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، 1985ء،ص53

31۔ صد سالہ تاریخ جامعہ پنجاب از ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار، مطبوعہ قیام پنجاب، لاہور، 1982ء،ص4

32۔ انور سدید، ڈاکٹر، اردو ادب کی تحریکیں،ص196

33۔ منظر اعظمی، ڈاکٹر، اردو ادب کے ارتقاء میں ادبی تحریکوں اور رجحانوں کا حصہ، اتر پردیش، اردو اکادمی، لکھنؤ، طبع 1996ء،ص126

34۔ انور سدید، ڈاکٹر، اردو ادب کی تحریکیں،ص 359

35۔ آغا محمد باہر، مرتبہ مقالاتِ آزاد بحوالہ اردو ادب کی تحریکیں،ص450

36۔ ایضاً،ص450

37۔ عارف ثاقب، انجمن پنجاب کے مشاعرے، الوقار پبلی کیشنز، لاہور،ص56

38۔ ایضاً،ص51

39۔ الطاف حسین حالی، مولانا، مقدمہ شعر وشاعری، مکتبہ عالیہ، اردو بازار، لاہور، 1987ء،ص 28,29

-40 الطاف حسین حالی، مولانا، مقدمہ شعروشاعری، ص 53

-41 شبلی نعمانی، مولانا، شعرالعجم، حصہ چہارم، تاج بک ڈپو، اردو بازار، لاہور، س ن، ص 6

-42 شبلی نعمانی، مولانا، موازنہ انیس و دبیر، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، س ن، ص 45

-43 شبلی نعمانی، مولانا، شعرالعجم، حصہ چہارم، تاج بک ڈپو، اردو بازار، لاہور، س ن، ص 9

-44 منظر اعظمی، ڈاکٹر، اردو ادب کے ارتقاء میں ادبی تحریکوں اور رجحانوں کا حصہ، ص 268

-45 ایضاً، ص 276

-46 سجاد ظہیر، روشنائی، مکتبہ دانیال، کراچی، اکتوبر 1972ء، ص 112

-47 آل احمد سرور، تنقیدی اشارے، چوتھا ایڈیشن، ادارہ فروغ اردو، امینا آباد پارک، لکھنؤ، ص 202

-48 احتشام حسین، سید، تنقیدی جائزے، مطبوعہ فروغ اردو لکھنؤ، 1979ء، ص 87

-49 یونس جاوید، حلقہ ارباب ذوق، مجلس ترقی ادب، طبع اول، جنوری 1984ء، ص 21

-50 ایضاً، ص 26

-51 ایضاً، ص 43,44

باب دوم

تنقید اور تصورِ قومیت

ا۔ تنقید میں تصورِ قومیت کی اہمیت

ب۔ قومیت کا مسلم تصور

ج۔ اردو ادب پر تقسیمِ ہند کے اثرات

ا۔ تنقید میں تصورِ قومیت کی اہمیت

شعر و ادب کا تعلق ان اعلیٰ انسانی اقدار سے ہوتا ہے جو ایک سطح پر آفاقی ہوتی ہیں اور دوسری سطح پر روحِ عصر کے ساتھ قدم ملا کر چلتی ہیں۔اسی لیے کسی بھی ملک اور کسی بھی عہد کا ادب ہر ملک اور ہر عہد میں یکساں دلچسپی سے پڑھا جا سکتا ہے بلکہ انسانی زندگی پر گزرنے والے واقعات و سانحات کے آئینے میں اپنا عکس بھی دیکھا جا سکتا ہے۔لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ہر زبان کے ادب میں اس مخصوص قوم کی تہذیب و ثقافت، لینڈ سکیپ(Land Scape) سیاسی وسماجی حالات اور قومی مزاج کے عناصر بھی نمایاں ہوتے ہیں جس سے وہ ادب اپنی ایک الگ قومی شناخت بناتا ہے۔ اسی لیے ہم بعض اوقات ایک ہی زبان میں لکھے گئے مختلف ملکوں کے ادب کو الگ الگ شناخت کر لیتے ہیں اور اس کا سبب یہی ہوتا ہے کہ ہر ملک کے ادب پر اس کے اپنے حالات کے نقوش بہت گہرے ہوتے ہیں۔انگریزی میں برطانوی و امریکی ادب کو الگ الگ پہچاننا ایک تو ان کے لینڈ سکیپ کے سبب سے ہے اور دوسرے اپنے اپنے قومی مزاج اور تاریخی سفر سے ۔ اسی طرح اردو میں تقسیمِ ہند کے بعد گزشتہ پچاس برسوں میں پاکستانی اور بھارتی ادب کے خدوخال میں واضح تبدیلیاں پیدا ہوئی ہیں جن کے سبب سے پاکستانی اور بھارتی ادب اپنی الگ شناخت بناتے ہیں۔ڈاکٹر رشید امجد کے بقول:

> ''پاکستانی ادب کے پچاس سال اس کی تاریخ بھی ہیں اور شناخت بھی۔پچھلے چند برسوں سے پاکستانی ادب کی شناخت کا مسئلہ پھر تازہ ہوا ہے لیکن یہ بحث پرانی بحث سے قدرے مختلف ہے کہ اس وقت اس بحث کا مطلب ترقی پسندوں کے خلاف محاذ بنانا تھا لیکن اب یہ بحث پاکستانی ادب کی حقیقی شناخت کا مسئلہ ہے کہ اردو کی دوسری

بستیوں میں لکھے جانے والے ادب سے پاکستانی ادب کیسے اور کیوں مختلف ہے اور ہم اس سارے ادب کو اردو ادب کہنے کی بجائے پاکستانی ادب کیوں کہنا چاہتے ہیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ فکری، تہذیبی اور لسانی تینوں حوالوں سے پاکستانی ادب کی اپنی ایک شناخت ہے۔لسانی حوالوں سے دیکھا جائے تو پاکستانی اردو اپنے علاقائی اثرات اور دوسری پاکستانی زبانوں کے تال میل سے اس اردو سے بہت مختلف ہے جو اس وقت بھارت میں لکھی اور بولی جا رہی ہے۔ پاکستانی اردو کا اپنا ایک مزاج اور لہجہ وجود میں آچکا ہے۔ یہ مزاج ذخیرۂ الفاظ، تلفظ، لہجے اور زبان کی نئی تہذیبی روایت کی وجہ سے بھارتی اردو کے مزاج اور لہجے سے قطعی مختلف ہے۔ ہماری اردو نے پنجابی، سندھی، بلوچی اور پشتو سے جو اثرات قبول کیے ہیں انھوں نے ایک نئے لہجے کو جنم دیا ہے جو خالصتاً پاکستانی لہجہ ہے۔ چنانچہ اس زبان میں لکھا جانے والا ادب لسانی حوالوں سے الگ پہچان رکھتا ہے۔ دوسری بات فکری شناخت کی ہے۔ ہماری فکری روایت کی بنیادی علامتیں ہمارے ملی جذبوں اور امتِ مسلمہ کے تاریخی سفر سے وابستہ ہیں۔ جذباتی اور فکری طور پر ہمارے ڈانڈے اپنی مرکزیت ہی سے جڑے ہوئے ہیں۔ ہندی لہجے، ہندی روایات اور ہندی دیومالائی استعاروں کی بجائے ہمارے یہاں مسلم کلچر اور تاریخ کے حوالے زیادہ توانا ہیں جنھوں نے ہماری علیحدہ فکری روایت کو قائم رکھا ہے۔ ہماری سوچ کا انداز ہمارے اجتماعی خواب دوسروں سے مختلف ہیں۔ چنانچہ

اس فکری تناظر اور ہیئت وتکنیک اور زبان و بیان کے حوالے سے لکھا جانے والا ادب پاکستانی ہے۔ تیسری بات تہذیبی اثرات کی ہے۔ تہذیب کی اس بحث میں پڑے بغیر کہ کسی جگہ کی تہذیب کن عوامل سے مل کر وجود میں آتی ہے ، یہ بات بالکل واضح ہے کہ پاکستانی تہذیب اپنی علاقائی تہذیبوں، اجتماعی سوچ، نظریۂ حیات اور اجتماعی خوابوں سے مل کر بنی ہے۔ پاکستانی ثقافت کی یہ صورت جو مجموعی فضا بناتی ہے وہ پاکستانی ہے او ر ہمارے اردو ادب میں اس فضا کا اظہار اسے پاکستانی پچ دیتا ہے۔ مذہبی حوالہ بھی اپنی جگہ اہم ہے۔ دنیا بھر کا بڑا ادب اس حوالے سے خالی نہیں بلکہ عالمی ادب کے بعض ادب عالیہ کے پس منظر میں کوئی نہ کوئی مذہبی وابستگی موجود ہے۔ سیاسی، سماجی مسائل کی جو صورتیں ہمیں تیسری دنیا کے ممالک سے جوڑتی ہیں اور الگ بھی کرتی ہیں ان کے اثرات بھی ہمارے ادب پر پڑے ہیں اور موضوعاتی طور پر ان سے ایک شناخت قائم ہوئی ہے۔ زبان کے ورتاوے، فارسی اثرات سے دور ہو کر اردو کے خالص پاکستانی رنگ اور لغت میں نئے الفاظ کی شمولیت، جذبات و احساسات کے اظہار میں عقیدے کے پہلو اور مجموعی فضا کے اثر نے پاکستانی ادب کو ایک الگ تشخص عطا کیا ہے۔ یہ علیحدہ تشخص، مزاج اور ذائقہ ہی پاکستانی ادب کو اردو زبان میں لکھے جانے والی دوسری تخلیقات سے الگ کرتا ہے۔ بلکہ اسی طرح جیسے انگریزی زبان میں لکھے جانے والے ادب میں بھی برطانوی ادب، امریکی ادب یا افریقہ میں انگریزی زبان میں

لکھے جانے والے افریقن ادب کی مختلف صورتیں موجود ہیں۔''(1)

کسی بھی زبان کے ادب کی الگ شناخت کے عمومی اسباب کے علاوہ کچھ خصوصی اسباب بھی ہوتے ہیں۔تاریخ میں ایسی کئی مثالیں دکھائی دیتی ہیں جب ناقدین فن نے یا دانشورانِ قوم نے اپنے کسی نسلی یا قومی تفاخر کی بنیاد پر ادب کو کسی خاص شکل میں دیکھنا چاہا یا پھر ایسی امثال بھی ہیں کہ کسی دور کے ادب کو واضح قومی تشخص یا نظریاتی تشخص کا ترجمان بنانے کی کوشش کی گئی۔ ادب اور تنقید کے ابتدائی عہد میں افلاطون ایک ایسا شخص ہے جس کے افکار کو سامنے رکھتے ہوئے تنقید کا باقاعدہ آغاز ہوا۔ افلاطون نے شعروادب کی مخالفت کی اور صرف ایسی شاعری کو کسی قدر تحسین کی نگاہ سے دیکھا جس میں قومی جذبہ و احساس کو ابھارا گیا ہو۔ گویا وہ ادب سے صرف درسی اور اخلاقی کام لینے کا قائل ہے۔

''یہ حقیقت ہے کہ افلاطون نے اپنی کتاب ریاست (Republic) میں ایک مقام پر شاعری کے درسی پہلو کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فن انسانوں کو اس بات پر اکساتا ہے کہ وہ گردوپیش کی دنیا کا خاطرخواہ مطالعہ کریں اور جہاں کہیں بھی اعلیٰ خوبیاں ملیں ان کا بطریقِ احسن مشاہدہ کریں۔''(2)

افلاطون بنیادی طور پر ایک ایسا فلسفی تھا جس نے یونانی قوم کو بلند تر مقام پر فائز دیکھنا چاہا۔ اس کی کتاب ''ری پبلک'' (Republic) ایک مثالی مملکت اور مثالی قوم کا تصور پیش کرتی ہے۔ وہ اپنی ریاست میں ایسے لوگوں کو پسند نہیں کرتا جو محض تصوراتی اور تخیلاتی باتوں پر یقین رکھتے ہوں۔ اسے ایک ایسی قوم درکار تھی جو جسمانی طور پر صحت مند، ذہنی طور پر پاکیزہ اور بلند تر افکار کی حامل ہو۔فہم وادراک کے ساتھ ساتھ عمل پر یقین رکھتی ہو۔ اسی لیے وہ شعر و ادب

کو بھی ایسے اصول و ضوابط کا پابند دیکھنا چاہتا ہے جو اس کے تصورِ قومیت یا تصورِ ریاست سے مکمل ہم آہنگی رکھتے ہوں:

''نئی نسل کے اذہان کو پاکیزگی دینے کے لیے افلاطون تمام تحریروں اور فنون پر سنسر اور تعزیر کے حق میں ہے۔ اس کے خیال میں نئی نسل کے ذہن کو صاف ستھرا رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کے ہاتھوں میں کوئی ایسی تحریر نہ جائے، کوئی ایسا فن پارہ نہ پہنچے جو اسے ذہنی پراگندگی میں مبتلا کر دے اور اس کی اخلاقی اقدار متاثر ہوں۔''(3)

افلاطون کو اپنی مثالی ریاست میں مثالی شہری درکار ہیں۔ اسی لیے وہ ایسے ادب کا قائل نہیں تھا جو اس کے تصور کے مطابق نہ ہو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ذہن میں شعروادب کا تصور اس کے مثالی قومی تصور اور ریاست کے مطابق تھا۔

جب ادب میں تصورِ قومیت داخل ہوتا ہے تو اصل میں مثالیت پسندی (Idealism) اور قومی تفاخر داخل ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ یونانی تصورات میں عمومی طور پر شعر و ادب کی تنقید اپنے اندر قومیت کا فلسفہ بھی رکھتی ہے۔ ارسطو(Aristotle) اگرچہ اپنے استاد افلاطون (Plato) کی بہت ساری باتوں کو قبول نہ کرتے ہوئے شعر و ادب کی افادیت کی وکالت کرتا ہے مگر جب وہ بھی شعروادب کے نظریات پیش کرتا ہے تو اس میں ایک بہتر یونانی قوم تشکیل دینے کی خواہش موجود ہوتی ہے۔ افلاطون یا ارسطو اپنی تنقید میں کوئی واضح تصورِ قومیت نہیں رکھتے بلکہ قوم، ریاست اور ادب ہر چیز کو فلسفیانہ نگاہ سے دیکھتے ہیں لیکن یہ بات ضرور ہے کہ ان کے معیارات ان کے قومی تشخص کے ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ بعد کے سالوں میں بھی یہ رویہ موجود رہا۔ ہر قوم اور ہر ملک میں ایسے مفکرین آتے رہے ہیں جو ادب کے لیے اپنے ملکی یا قومی

معیارات وضع کرنے کی کوشش کرتے رہے۔ مغرب کی تنقید اور شعر و ادب بہت دیر تک یونانی فلسفے اور اصولوں کے پابند رہے لیکن جب انگلستان (England) میں نشا ۃ الثانیہ کا آغاز ہوا تو انگریزوں کا قومی شعور اپنی الگ شناخت کے اصول وضع کرنے لگا۔ یہاں ڈرائیڈن (Dryden) کا ذکر کیا جا سکتا ہے جو اگرچہ انگریزی تصورِ قومیت کا نمائندہ نہیں اور نہ ہی شعر و ادب کے مقصدی یا سیاسی پہلوؤں پر بات کرتا ہے لیکن تقابلی مطالعے میں انگریزی ادب کو جب ترجیح دیتا ہے تو قومی جذبہ اس پر حاوی ہو جاتا ہے۔ ایک جگہ اس نے لکھا ہے:

> ''گو بنیادی طور پر انسانی فطرت و عقل کی استعداد تمام انسانوں میں ایک جیسی رہی ہوتی ہے مگر آب وہوا، زمانہ اور انسانی طبائع جن کے لیے شاعر لکھتا ہے اتنے مختلف ہو سکتے ہیں کہ جو چیز یونانیوں کے لیے مسرت بخش تھی ، ہوسکتا ہے کہ وہ انگریزی سامعین و ناظرین کے لیے سکون بخش نہ ہو۔''(4)

ڈرائیڈن کو اس بات کا دکھ تھا کہ انگریز ادیب فرانسیسی و یونانی ادب کی تقلید کرتے ہیں اور ان کے معیارات سے اپنے ادب کو ناپتے ہیں۔ اس کے ان افکار سے ہرگز یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ وہ تنقید میں کسی تصورِقومیت کی وکالت کر رہا ہے لیکن اتنا ضرور واضح ہے کہ وہ اپنی قوم کے ادب کے معیارات بھی اسی ادب سے حاصل کرنا چاہتا ہے۔ اس حوالے سے قومی شناخت کا ایک رویہ نشاۃ الثانیہ کی تنقید میں دکھائی دے جاتا ہے۔

قدیم ادوار میں قوم یا تصورِقومیت کے بارے میں واضح تصورات دستیاب نہیں ہیں۔ البتہ نسلی تفاخر دکھائی دے جاتا ہے یا پھر ہوسِ ملک گیری کے سبب سے شعروادب میں کہیں کہیں فاتحانہ طرزِ احساس بھی ہے لیکن قومیت کا جدید تصور درحقیقت انیسویں اور بیسویں صدی کی

پیداوار ہے جب نو آبادیاں اور کالونیاں (Colonies) اپنی آزادی کی جدوجہد کے لیے اور سامراجی ممالک اپنی صنعتوں کے پھیلاؤ کے لیے اپنی اپنی قوموں کو جوش و جذبے کی طرف لانے کی کوشش کر رہے تھے اور انھیں کسی ایک نقطے پر اپنی تاریخ، ثقافت، مذہب وغیرہ کے ذریعے جوڑنے کی کوشش کرتے تھے۔ اسی لیے اس سے قبل کہ ہم اردو تنقید میں تصورِ قومیت کا جائزہ لیں ضروری ہے کہ پہلے خود قومیت کی کوئی موزوں تعریف متعین کر لیں۔

ب۔ قومیت کا مسلم تصور

اس سے قبل کے ہم پاکستانی تنقید میں قومیت کے تصور کو تلاش کریں، ضروری معلوم ہوتا ہے کہ قومیت کے لفظ کی تعریف متعین کر لی جائے۔ قوم کے تصور سے تو ہم بخوبی آگاہ ہیں اگرچہ اس کی کوئی ایک تعریف متعین کرنا آسان نہیں۔ اردو انسائیکلو پیڈیا میں درج ہے:

''قومیت سے مراد کسی خطے میں افراد کا وہ گروہ ہے جس کا تعلق ایک نسل سے ہو، جس کی تاریخی اور تہذیبی روایات مشترک ہوں جن کے درمیان لسانی وحدت ہو اور جو انتظامی طور پر متحد ہوں۔''(5)

اس کے باوجود کہ قوم کو ایسا گروہ کہا گیا ہے جس کا تعلق ایک ہی نسل سے ہو اور جس میں لسانی اور تہذیبی وحدت ہومگر یہ بات ہر جگہ درست نہیں۔ بیشتر اوقات ایک ہی ملک میں مختلف لسانی و تہذیبی روایتوں کے حامل لوگ آباد ہوتے ہیں۔ اسی طریق سے مختلف مذاہب بھی موجود ہوتے ہیں۔ایک نسل کا ایک قوم کی شکل میں موجود ہونا لازم نہیں۔ اس لیے کسی اندرونی وحدت کو ہر ملک میں یکساں حالت میں نہیں دیکھا جا سکتا۔ ہم جب سرسید احمد خان کے افکار کا مطالعہ کرتے ہیں تو یہ پہلو سامنے آتا ہے کہ انھوں نے کبھی تو کسی ذات، کسی نسل، کسی ایک علاقے اور کسی طبقے کو قوم قرار دیا ہے اور کبھی وہ مذاہب کی بنیاد پر ہندوؤں اور مسلمانوں کو الگ الگ قومیں کہتے ہیں اور ہندوستان کی تمام آبادی کو بھی قوم قرار دیتے ہیں۔ اس طرح ہمارے لیے یہ کہنا مشکل ہے کہ ہر جگہ قوم کی کوئی ایک تعریف کیسے متعین کی جائے۔ البتہ ہم اپنی سہولت کے لیے قوم کے اسی عمومی تصور کو سامنے رکھیں گے جس کے مطابق ایک ملک میں بعض مشترک خصوصیات کے سبب آباد لوگوں کا ایسا گروہ جو کسی ایک قانون، آئین، مذہب یا زبان وغیرہ سے وابستہ ہو قوم کہلاتا ہے۔

قومیت یا Nationalism کا مفہوم نسبتاً سادہ اور آسان ہے اور ایک حد تک کسی ملک کے عوام میں یہ رویہ محبت اور یگانگت کی بنا پر پیدا ہوتا ہے یا پھر کسی دشمن سے رقابت یا نفرت کی پیداوار ہوتا ہے:

> ''اپنی قوم کو دیگر اقوام کی نسبت برتر سمجھنا اور اس سے بے پایاں محبت کا اظہار کرنے کا جذبہ قوم پرستی کہلاتا ہے۔ اس جذبے کی بنیاد ان احساسات پر ہوتی ہے جو سرزمین سے وابستگی، قوم کے ثقافتی و تاریخی کارناموں پر فخر ومباہات اور قومی ورثے کا اندرونی و بیرونی طور پر تحفظ ہے۔''(6)

جدید عہد میں یورپ اور امریکہ میں مختلف سیاسی تحریکوں نے قوم پرستی کے نظریے کو ارتقا دینے میں بڑی مدد دی۔ فرانسیسی انقلاب میں بھی یہ نظریہ کارفرما تھا اور امریکہ کی جنگِ آزادی کے پس منظر میں بھی قوم کی یہی محبت کارفرما تھی۔ یہ ایسی تحریکیں ہیں جن کی مدد سے شہنشاہیت کا خاتمہ ہوا اور قومی حکومتوں کا قیام عمل میں آیا۔ ہندوستان، انڈونیشیا، ہندچینی اور عرب ممالک کی آزادی کی تحریکوں میں بھی اسی قوم پرستی کی جھلکیاں دکھائی دیتی ہیں۔ قوم پرستی اگر ایک سطح پر مثبت رویہ ہے جس سے عوام کو اپنے حقوق کی جدوجہد کا موقع ملتا ہے تو دوسری طرف اسی رویے کو منفی مفہوم میں بھی استعمال کیا گیا ہے۔ پہلی جنگِ عظیم کے دوران کئی بڑی اقوام نے اپنی قومی اور نسلی برتری کی بنیاد پر چھوٹی اقوام کے حقوق کو ہڑپ کرنے کی کوشش کی۔ دوسروں کی قومی دولت کی لوٹ کھسوٹ اور کئی ملکوں پر جارحیت کر کے اپنا دائمی قبضہ جمانے کی کوشش کی جس سے بین الاقوامی سطح پر امن پارہ پارہ ہوگیا۔ قومیت کا ایک قدرے محدود تصور بھی رائج رہا ہے اور اب بھی کہیں کہیں رائج ہے۔ برصغیر میں عام طور پر پاکستان میں بالخصوص کوئی ذات یا فرقہ بھی قوم یا

قومیت کہلاتا ہے۔شوسلسٹ اصطلاح میں قومیت سے مراد ایسی چھوٹی قوم ہے جو کسی بڑی قوم کی جغرافیائی حدود میں واقع ہو۔ اسی طرح نسلی یا لسانی اعتبار سے قومیت کا تصور ایسا بڑا پھیلاؤ بھی رکھتا ہے جس میں ایک سے زیادہ قومیں یا ممالک شامل ہو سکتے ہوں۔اس کی ایک مثال عرب نیشنلزم ہے۔یعنی ایسے تمام ممالک جہاں عربی زبان بولنے والے بطور قوم آباد ہیں ایک قومیت کا حصہ ہیں۔ اسلام میں قبیلہ، زبان یا ثقافتی عناصر اور ملکی حدود وغیرہ کو قوم کے تصور کی بنیاد نہیں سمجھا جاتا۔قوم یا قومیت کے لیے مذہبی یگانگت بنیادی اہمیت کی حامل ہے۔مکمل اسلامی انسائیکلوپیڈیا میں درج ہے:

> ''قرآن مجید میں قوم کا لفظ لام تعریف (ال) کے بغیر عام لوگوں کے معنی میں اس طرح استعمال ہوتا ہے جس معنی میں انگریزی زبان کا لفظ People استعمال ہوتا ہے۔ ذٰلِکَ بِاَنَّهُم قَو م لَّا یَعقِلُون (سورۃ المائدہ آیت 58)۔ اسی طرح قرآن مجید میں یہ اصطلاح عام طور پر ان گروہوں یا لوگوں کے سلسلے میں استعمال ہوتی ہے جو نبی کریم ﷺ سے پہلے کے انبیاء سے متعلق تھے مثلاً قومِ ابراہیم، قومِ لوط، قومِ نوح وغیرہ (سورۃ الاعراف آیت 148، سورۃ ہود آیت 89، سورۃ الحج آیت 43، سورۃ الشعراء آیت 105، 160، سورۃ ص آیت 11، 13) اس سے مراد انبیائے کرام کی دعوت کے مخاطب لوگ ہیں۔ اس مفہوم میں یہ اصطلاح نبی کریم ﷺ کے ذکر میں بھی استعمال ہوئی ہے۔'' تیری قوم نے اس (قرآن) کو جھٹلایا حالانکہ وہ حق ہے (سورۃ الانعام آیت 66)۔''(7)

ہمارے موضوع کی مناسبت سے قومیت کی کیا تعریف ممکن ہے یا ہم پاکستانی قومیت سے کیا مراد لیتے ہیں اس بات کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم برِصغیر میں مسلمان قوم کی تشکیل اور تحریکِ آزادی کا بھی اختصار سے جائزہ لیں اور اس بات کو سمجھنے کی کوشش کریں کہ پاکستان کے وجود میں آنے کے کیا اسباب ہیں۔ تب ہی یہ واضح ہو گا کہ 1947ء کے بعد سے ہمارا دانشور اور ہمارا ادیب کس تصورِ قومیت سے وابستہ چلا آ رہا ہے۔

برِصغیر میں عربوں کی آمدورفت صدیوں سے جاری تھی لیکن ہندوستان پر محمد بن قاسم کا حملہ وہ پہلا تاریخی واقعہ ہے جس کے نتیجے میں رفتہ رفتہ مسلمان ہندوستان پر قابض ہوئے۔ مغلوں کی آمد کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کی فرماں روائی کو استحکام ملا اور آخری مغل تاجدار بہادر شاہ ظفر کے عہدِ حکومت تک مسلمان ہندوستان کے کسی حد تک مالک و مختار رہے۔ لیکن 1857ء کی جنگِ آزادی ایک ایسا موڑ ہے جب ہندوستان پر سے مسلمانوں کا اقتدار ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت کے خلاف ہندوستان کی تمام اقوام نے مشترکہ طور پر علَمِ بغاوت بلند کیا لیکن اس کا زیادہ نقصان مسلمانوں کو ہوا کہ ان کا اقتدار جاتا رہا۔ اس اقتدار کے خاتمے کے بعد ایک طرف تاجِ برطانیہ کی حکمرانی قائم ہوئی تو دوسری طرف مسلمانوں کے تہذیبی اور سیاسی تشخص کو نقصان پہنچا۔ نئے حالات سے ہندوؤں نے فائدہ اٹھایا۔ وہ تعلیم کی طرف راغب ہوئے اور اقتدار کے ایوانوں تک رسائی حاصل کرنے لگے۔ ''حیاتِ جاوید'' میں لکھا ہے کہ انگریزی تعلیم کی دوڑ میں مسلمان سُست اور پسماندہ رہے۔

ہندوؤں کے لیے جدید تعلیم سے تعلق پیدا کرنا آسان تھا۔ ان کی اپنی کوئی زبان نہیں تھی۔ مسلمانوں کے اقتدار کے زمانے میں وہ فارسی تعلیم کی طرف راغب رہے اور اب انگریزی کی طرف مڑنا ان کے لیے مشکل نہ رہا۔ جبکہ مسلمانوں کی نہ صرف اپنی زبان تھی بلکہ اپنے ادارے

تھے جو انگریزوں کے آجانے کے بعد تباہی کا شکار ہوگئے تھے۔ یہی سبب تھا کہ سرسید احمد خان سامنے آئے اور انھوں نے ایک طرف تو مسلمانوں کو جدید تعلیم کی طرف مائل کرنے کی کوشش کی تاکہ وہ سیاسی اعتبار سے شریکِ اقتدار ہوسکیں تو دوسری طرف انگریزوں کو یہ باور کرانے کی کوشش کی کہ مسلمان ان کے دشمن نہیں ہیں اور سرکاری امور میں ان کے بہتر معاون اور مددگار ثابت ہو سکتے ہیں۔ اس ضمن میں انھوں نے ''رسالہ بغاوتِ ہند'' اور ''لائل محمڈنز'' دو ایسی کتابیں تحریر کیں جن سے ایک طرف تو انگریزوں کے دل سے مسلمانوں کی طرف سے شکوک رفع ہوئے اور دوسری طرف ان پر یہ واضح ہوا کہ مسلمان اور ہندو دو الگ الگ قومیں ہیں جو اپنا الگ الگ مزاج رکھتی ہیں۔

سرسید تحریک اصل میں ہندوستانی مسلمانوں کے مفادات کے تحفظ کی ایک کوشش تھی۔ مسلمانوں کو ایک الگ قوم قرار دینے کے بعد سرسید نے اپنے لیے لازم سمجھا کہ وہ اس قوم کی بہتری کے لیے منصوبہ بندی کریں۔ ''رسالہ تہذیب الاخلاق'' کا اجراء مسلمانوں کی اخلاقی اور قومی اصلاح کا ایک ذریعہ تھا۔ اسی لیے بعد میں قائدِ اعظم نے اس رائے کا اظہار کیا:

> ''علی گڑھ مسلم ہند کا اسلحہ خانہ ہے۔ جو آج علی گڑھ کہتا ہے وہی کل ہندوستان کے مسلمان کہیں گے۔''(8)

سرسید نے غازی پور میں جو مدرسہ قائم کیا تھا وہی مسلم یونیورسٹی کی بنیاد بنا۔ یہ یونیورسٹی محض تعلیمی سرگرمیوں کی آماجگاہ نہیں تھی بلکہ ایک قوم کی تشکیل کا باعث بھی تھی۔ عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ علی گڑھ کے نظامِ تعلیم میں مغربی تعلیم کا حصول اور مغربی تہذیب و ثقافت سے تعلق کو بنیادی حیثیت حاصل تھی۔ یہ بات ایک حد تک درست ہے لیکن مغربی تعلیم سے سرسید صرف اتنا کام لینا چاہتے تھے کہ اس کی مدد سے مسلمان اقتدار میں شرکت حاصل کر لیں ورنہ

مسلمان قوم کا جو تصور ان کے ذہن میں تھا اس کا اظہار انھوں نے ایک موقع پر یوں کیا:

''پہلا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ مسلمانوں کی قومیت کا تصور اور قومی اتحاد جو ترقی کی راہ میں پہلا قدم ہے، برقرار رہنا ضروری ہے۔ اس کے حصول کے لیے ہمیں کیا کرنا چاہیے۔ اس سمت میں اٹھایا جانے والا پہلا قدم یہ ہے کہ وہ مسلمان رہیں اور اسلام کی صحیح نوعیت کا احساس کریں۔ اس لیے ضروری ہے کہ انگریزی تعلیم کے ساتھ ان کو اسلام کی بنیادی تعلیمات سے آگاہ کیا جائے اور جہاں تک ممکن ہو ان سے دینی فرائض ادا کرائے جائیں۔ .... اپنی قومیت کے تحفظ کے لیے ضروری ہے کہ مسلم طلبا کو عربی پڑھائی جائے جو ہمارے مقدس دین اور آئمہ سابقین کی زبان ہے اور فارسی بھی پڑھائی جائے جو قومیت کی روایات کو زندہ رکھے گی۔''(9)

ان افکار سے صاف ظاہر ہے کہ سرسید اسلام کو مسلم قومیت کی بنیاد سمجھتے تھے۔ ایم۔اے۔او کالج کے امتیازی پہلوؤں پر جب نگاہ ڈالتے ہیں تو وہ ہمیں مسلمانوں کی تعلیمی اور معاشرتی اصلاحات کا ایک بڑا مرکز دکھائی دیتا ہے۔ مذہبی تعلیم کے لیے کافی سہولتیں تھی۔ روزمرہ زندگی میں مذہب کی تعلیمات پر عمل کرنا لازم تھا۔فرض نمازیں روزانہ پڑھنا ہوتی تھیں۔ ماہِ رمضان کے روزے رکھنے ہوتے تھے اور غیر اسلامی افعال سے گریز ضروری تھا۔ دو الگ الگ کمیٹیاں تھیں جو سُنّی اور شیعہ دینیات کی نگرانی کرتی تھیں۔

''سرسید احمد خان اور ان کے ساتھیوں نے فیصلہ کیا کہ مغرب کے وہی نظریات و اعمال اپنائے جائیں جن کی ان کے خیال میں اسلام

اجازت دیتا تھا۔ انھوں نے قدامت کو جدت میں بدلنے کی حمایت کی
لیکن خاص پابندیوں کے بغیر نہیں۔"(10)

اس کا مطلب یہ ہے کہ سرسید جدید تعلیم کے قائل تو تھے لیکن یہ بھی نہیں چاہتے تھے کہ حکومت کسی ایک مذہب کے اصولوں پر کارفرما ہو۔ ساتھ ہی وہ اپنی قوم کی مذہبی، تہذیبی اور لسانی شناخت اور ان کے سیاسی مفادات کو ایک ثابت کرنا چاہتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ 1885ء میں انڈین نیشنل کانگریس وجود میں آئی تو انہوں نے اس کی کھل کر مخالفت کی اور مسلمانوں کو اس میں شامل ہونے سے منع کیا اور واضح طور پر کہا:

"ہمارا ملک ایک وسیع ملک ہے جس میں مختلف لوگ آباد ہیں جو نسلی
اور مذہبی تضاد کے باعث ایک دوسرے سے الگ ہیں۔"(11)

کانگریس کی تشکیل سے پہلے سرسید صرف قومی اصلاح کے کاموں میں مصروف تھے اور یہ چاہتے تھے کہ مسلمان ایک مہذب قوم بنیں جو جدید تعلیم سے آراستہ ہو۔ حکمرانی میں حصہ دار بن سکے۔ لیکن کانگریس کی تشکیل کے بعد انہیں اپنے خواب شکستہ ہوتے دکھائی دینے لگے۔ اب وہ سیاسی انداز سے سوچنے لگے۔ اسی لیے انہوں نے لکھنؤ کی اس تقریر میں جو انہوں نے 16 مارچ 1888ء کو کی، واضح طور پر اپنی الگ قوم کی نشاندہی کی اور انتہائی سخت الفاظ میں مسلمانوں کو اور خود دیگر اقوام کو بھی آئندہ کے خطرناک حالات سے آگاہ کیا:

"سب سے اوّل جو Critical مسئلہ ہے وہ یہ ہے کہ ہندوستان میں
ملک کا انتظام اور ملک کی سلطنت کس کی ہونی چاہیے۔ اس وقت فرض
کرو کہ تمام انگریزوں کی فوج ہندوستان کو چھوڑ کر چلی جاوے اور اپنا

توپ خانہ اور تمام عمدہ ہتھیار اور تمام چیزیں جہاز پر لاد کر لے جاویں تو ہندوستان میں کون حاکم ہو گا۔ کیا ایسی حالت میں ہندو اور مسلمان دونوں قومیں ایک گدی پر بیٹھ کر برابر درجے پر رہ سکیں گی، ہرگز نہیں۔ ضرور ہو گا کہ دونوں میں سے ایک دوسرے کو دبا لے۔"(12)

سرسید کی یہ تقریر تحریک پاکستان کا عنوان بنتی ہے۔ یہی نہیں بلکہ ہمیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ کانگریس کے بننے کے بعد مسلمانوں کے الگ سیاسی پلیٹ فارم کی ضرورت محسوس کی جانے لگی۔ محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس جو 1886ء میں وجود میں آئی، مسلمانوں کی آئندہ کی سیاسی زندگی کا ایک اشارہ تھی۔

"مسلم لیگ کے قیام تک ایجوکیشنل کانفرنس ہی وہ واحد تنظیم ہے جو مسلمانوں کے مفادات کی پاسبانی کر سکتی تھی۔" (13)

اس کانفرنس میں ایسے موضوعات کا احاطہ شروع ہو گیا جس کا مقصد مسلمان قوم کی فکری اساس کو نمایاں کرنا تھا اور اسی کی مدد سے مسلمانوں کی نشاۃ الثانیہ کا عمل دوچند ہوا۔

ہندوستان میں مسلمانوں کے نشاۃ الثانیہ کا عمل اپنی کئی جہتیں رکھتا ہے۔ اس میں سرسید کی روشن خیالی کی تحریک بھی ہے، صوفیا کا حصہ بھی، شاہ ولی اللہ کے افکار بھی، تحریک دیوبند بھی، اکبر الٰہ آبادی کی میانہ روی بھی اور سید احمد شاہ بریلوی اور شاہ عبدالعزیز کی تحریکیں بھی۔ ہر چند کہ یہ تحریکیں اور رجحانات بعض اوقات اپنے رویے میں متصادم بھی ہیں اور متضاد بھی لیکن سب میں مسلم قوم کی شناخت کے تحفظ کا جذبہ قدرِ مشترک ہے۔ یہ بھی ایک حقیقت ہے جب مغلوں کا اقتدار کمزور ہوا تو مسلمانوں میں بھی کمزوریوں کے آثار نمایاں ہونے لگے جسے 1857ء کی

جنگِ آزادی نے زوال کی شکل دے دی۔ سرسید احمد خان وہ پہلے شخص ہیں جو مسلمانوں کو جدید تعلیم ہی نہیں جدید طرزِ فکر کی طرف بھی لاتے ہیں اور اپنے تمام متنازعہ مذہبی خیالات کے باوجود اسلام ہی کو مسلمانوں کی قومیت کی بنیاد سمجھتے ہیں اور ایک حد تک اسی سبب سے انہیں الگ قوم قرار دیتے ہیں۔

سرسید تحریک کے سب ہی محترم اراکین کے ہاں مسلم قومیت کا ایک مذہبی شعور موجود ہے۔ حاؔلی، شبلی اور آزاؔد اپنی فکر کو اسلامی روایت کے ساتھ جوڑتے ہیں۔ عربی عجمی تہذیبی اور ثقافتی روایتوں کو اس شاندار عمارت کی بنیاد بنانا چاہتے ہیں جو برِصغیر کی مسلمان قوم کی شناخت ہو۔ یہاں ایک مثال ''مسدّس حالی'' کی دی جا سکتی ہے جس میں مسلمان قوم کے زوال کی کہانی بیان کی گئی ہے اور اس شاندار ماضی کو بھی یاد کیا گیا ہے جس کی تلاش شناخت سے وابستہ ہے۔ اس نظم میں ہمیں ایک طرف تو مسلمان قوم کی جڑیں تلاش کرنے میں مدد ملتی ہے تو دوسری طرف ہندوستان میں موجود مسلم قوم کی پہچان بھی دکھائی دیتی ہے۔

> ''مسدّس حالی کو ایک نگاہ میں دیکھنے سے معلوم ہو گا کہ اسلاف کی عظمت کا علاقہ ملت اسلامیہ کا جغرافیائی خطہ ہے جس میں حاؔلی نے مسلمانوں کے عظیم تر عکس کو پھیلایا ہے اور اس عکس کے آس پاس ماضی کی زنجیریں ڈال دی ہیں جہاں سے صرف دیکھا اور اس کی تاریخی شہادت کو محسوس کیا جا سکتا ہے لیکن وہ علاقہ جہاں سے ''آج'' شروع ہوتا ہے اور اسلاف کے جانشینوں کے آشوب کی ابتدا ہوتی ہے اسے دریائے گنگا کے ملک سے منسوب کیا گیا ہے۔''(14)

مسدّس ہی وہ واحد نظم نہیں جس نے مسلم قومیت کے تصور کی وضاحت کی ہو اور مسلمانوں

کے عروج و زوال کو بیان کیا ہو۔ ماضی اور اپنی روایات سے وابستہ ہونے اور اپنی تہذیبی شناختوں میں پیوست رہنے کا سلسلہ اس عہد میں اور اس کے بعد کے شعروادب میں جا بجا بکھرا ہوا ہے۔ شبلی اور آزاد نے تاریخ اور سفر ناموں میں اگر مسلم قوم کے خدوخال دکھائے تو عبدالحلیم شرر نے تاریخی ناولوں میں اس کو بنیاد بنایا جبکہ اس تمام تر سلسلے کا سب سے بڑا موڑ اقبال کا فلسفہ اور اس کی شاعری ہے۔

سرسید کی جدید تعلیم کی تحریک نے یہ کیا کہ مسلمان قوم کو ایسا شعور عطا کیا جس کی مدد سے وہ کسی ایک مرکز پر اکٹھے ہو سکتے تھے لیکن اس کے لیے جس نوع کی سیاسی جدوجہد کی ضرورت تھی اس پر سرسید نے اپنی حیات میں زیادہ توجہ نہ دی۔ انہوں نے کانگریس کی تشکیل کے بعد خطرات کو محسوس تو کر لیا تھا لیکن محض جمہوریت کی مخالفت کر کے یا صدارتی نظام کی حمایت کر کے وہ قوم کو کسی باقاعدہ سیاسی منزل کی طرف نہیں لے جا سکتے تھے۔ اس لیے مسلمانوں کو اپنا مرکز تلاش کرنے میں کچھ وقت لگا۔ آل انڈیا مسلم لیگ کا قیام 1906ء میں ہو گیا تھا لیکن یہ جماعت بہت دیر تک مسلمانوں کے صرف بالائی طبقے کے مفادات تک محدود رہی اور کوئی ایسا پلیٹ فارم مہیا نہ کر سکی جس پر وہ کوئی سیاسی جدوجہد شروع کر سکے۔ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ آئندہ کے سیاسی عمل میں بنیادی کردار علی گڑھ یونیورسٹی نے ہی ادا کیا۔ بیسویں صدی کے آغاز پر نیا پڑھا لکھا مسلمان طبقہ ذہنی طور پر خود کو ترکی سے وابستہ کر چکا تھا۔ یہ دلچسپی یوں تو مدتوں سے چلی آ رہی تھی کہ مسلمان عثمانی سلطان کو اپنا خلیفہ کہتے تھے اور جمعہ کے خطبوں میں اعلانیہ اس کا نام بھی لیا جاتا تھا۔ جب ترکوں کی روس اور دیگر طاقتوں سے لڑائی ہوئی تو ہندوستان کے مسلمانوں نے ان کے لیے سرمایہ اکٹھا کیا اور اس ضمن میں مولانا شبلی نعمانی نے ترکوں سے ہمدردی کے اظہار میں کئی نظمیں لکھیں۔

1908ء میں جب ترکی میں دستوری بادشاہت قائم ہوئی تو ہندوستانی مسلمانوں نے اسے اپنی کامیابی سمجھا۔

''غازی انور پاشا جو ترک فوج کے مشہور قائد تھے ہندوستان کے مسلمانوں کے بطلِ عظیم بن گئے۔''(15)

جنگِ طرابلس اور جنگِ بلقان ایسے واقعات ہیں جنہوں نے ہندوستان کے مسلمانوں میں بھی اپنی قومی حیثیت کو منوانے کا شعور پیدا کرنا شروع کیا۔ کہا جا سکتا ہے کہ تحریکِ خلافت اور تحریکِ ترکِ موالات ایسی تحریکیں ہیں جنہوں نے مسلم قوم کی سیاسی بیداری کو ممکن بنایا۔ یہی وہ تحریک ہے جس نے محمد علی جوہر اور شوکت علی کے ناموں کو ابھارا جنہوں نے مسلمانوں میں انقلابی روح بیدار کرنے کی کوشش کی۔ اسی طرح مولانا ظفرعلی خان کا ذکر بھی کیا جا سکتا ہے جن کی نظموں نے مسلم شعور کو مہمیز لگائی۔ اس کے باوجود کہ تحریکِ خلافت ناکام ہوگئی لیکن اس سے وہ انقلابی جوش و جذبہ ضرور پیدا ہوگیا جو سرسید کی انگریزوں سے صلح جوئی کے باعث اپنی کوئی شکل نہیں بنا سکا تھا۔ بیسویں صدی کے آغاز پر ہمیں اردو شاعری میں ایسی اور بھی کئی آوازیں سنائی دیتی ہیں جو تمام ہندوستانیوں کو بالعموم اور مسلمانوں کو بالخصوص آزادی کے حصول پر ابھارتی ہیں۔ ان میں اقبال اور جوشؔ کے نام بطور خاص قابلِ ذکر ہیں۔

اقبال کا ورود مسلمانوں کی قومی زندگی کا سب سے اہم واقعہ ہے۔ وہ اردو شاعری میں ایک قوم پرست ہندوستانی کے طور پر رونما ہوئے لیکن پھر جلد ہی ملتِ اسلامیہ کے نمائندے بن گئے۔ اقبال کے پہلے اردو مجموعے ''بانگِ درا'' کے حصہ اوّل (جس میں 1905ء تک کی شاعری ہے) کی پہلی ہی نظم ''ہمالہ'' کے عنوان سے ہے جس میں ہندوستان کی عظمت و رفعت کی ستائش کی گئی ہے اور حب الوطنی کے جذبے کو ابھارا گیا ہے۔ یہ اس دور کا نمایاں فکری انداز تھا

چنانچہ اقبال نے بھی یہی لکھا۔

ع ہندی ہیں ہم وطن ہے ہندوستاں ہمارا

قیامِ یورپ کے دوران انہیں اپنے مطالعے کو بہتر بنانے کا موقع ملا تو ان کی سوچ میں نمایاں تبدیلی ہوئی۔ اب وہ وطن پرستی اور قومیت کے محدود معانی سے باہر نکل آئے۔ ملتِ اسلامیہ کا تصور کیا تھا، اسے خود اقبال کے الفاظ میں بیان کرنا ہی مناسب ہے۔ 1912ء میں ''ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر'' میں انہوں نے لکھا ہے:

''مسلمانوں اور دنیا کی دوسری قوموں میں اصولی فرق یہ ہے کہ قومیت کا اسلامی تصور دوسری اقوام کے تصور سے بالکل مختلف ہے۔ ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراکِ زبان ہے نہ اشتراکِ وطن نہ اشتراک اغراض اقتصادی بلکہ ہم لوگ اس برادری میں جو جناب رسالت مآب ﷺ نے قائم فرمائی تھی، اس لیے شریک ہیں کہ مظاہرِ کائنات کے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے اور جو تاریخی روایات سب کو ترکہ میں پہنچی ہیں وہ بھی ہم سب کے لیے یکساں ہیں۔ اسلام تمام مادی قیود سے بیزاری ظاہر کرتا ہے اور اس کی قومیت کا دارومدار ایک خاص تنزیہی تصور پر ہے جس کی تجسیمی شکل وہ جماعتِ اشخاص ہے جس میں بڑھتے اور پھیلتے رہنے کی قابلیت موجود ہے۔ اسلام کی زندگی کا انحصار کسی خاص قوم کے خصائل مخصوصہ اور شمائل مختصہ پر نہیں ہے۔ غرض اسلام زمان و مکان کی قید سے مبرا ہے۔''(16)

اقبال نے اس کے بعد سے وطنیت کے محدود تصور کی نفی کی اور ملت کے اس تصور سے وابستہ ہو گئے جس میں رنگ و نسل اور جغرافیائی حدود کی بجائے اسلام کے اصلی اور دائمی اصول کارفرما تھے۔ اس کے باوجود کہ اقبال کا تصورِ ملّت اور قومیت معروف معانی سے بالکل الگ ہے لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اقبال کے افکار اور اشعار نے برِصغیر کے مسلمانوں میں ایک الگ ملک اور شناخت کی تڑپ پیدا کی۔ اقبال کا کلام جہاں ایک طرف مسلمانوں کو اسلام کی بنیادی روح کے قریب لاتا ہے تو دوسری طرف اسلامی تشخص کے تحفظ پر اکساتا ہے۔ خود اقبال نے بھی سیاسی اعتبار سے اس ضرورت کو محسوس کر لیا تھا کہ برِصغیر کے مسلمانوں کو اپنے تشخص اور ملّتِ اسلامیہ کے بلند تر مفہوم تک رسائی کے لیے ایک الگ مملکت کی ضرورت ہے۔

''علامہ اقبال نے 1930ء کے خطبے میں ہندوستان میں مسلمانوں کے سیاسی مستقبل کا جو حل دریافت کیا تھا وہ ایک الگ مملکت کے قیام کا تصور ہے۔ ایک ایسے وطن کا تصور جس میں حب الوطنی کی بنیاد ارضی رشتوں کے استحکام پر نہیں بلکہ ان کی وسعت پذیری یا لامکانیت پر ہے۔ وطن کو مکان سے نکال کر زمان میں پھیلانے کے قائل تھے۔ وہ مسلمانوں کے لیے الگ وطن کی تمنا تو کرتے ہیں لیکن ان معنوں میں کہ اس دھرتی پر مسلمانوں کا مذہب تاریخی روایات اور کلچر محفوظ ہو سکیں۔''(17)

اقبال نے اپنے مشہور خطبہ الٰہ آباد میں برِصغیر کے مسلمانوں کے قومی تشخص کو محسوس کیا اور اس کے لیے ایک الگ وطن کی بنیاد رکھی۔ اقبال نے جب قومیت کے مغربی تصور کو تسلیم کرنے سے انکار کیا اور نظریۂ ملّت پیش کیا تو وہ یہ سمجھتے تھے کہ مسلم قومیت کی بنیاد کسی اندرونی

اتحاد پر ہے۔ یہ وہ عقلی و روحانی قوت ہے جو مسلمانوں کو ایک قوم بناتی ہے۔ اپنے ایک مضمون ''ملتِ اسلامیہ ایک عمرانی مطالعہ'' میں لکھتے ہیں:

''ہمارے تصورِ قومیت کی بنیاد مذہب ہے اور مذہبی اعتقادات کی وحدت کا انحصار اسلامی تمدن کی یک رنگی پر ہے۔ یہ یک رنگی تمدن ہے۔''(18)

اقبال بتاتے ہیں کہ یہ رنگِ تمدن ہمارے آباؤاجداد کی پیدا کردہ عقلی قوت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہمارے پُرجوش آباؤاجداد نے ابتدائے اسلام سے لے کر قریباً ایک ہزار برس کے اندر سیاسی توسیع میں ہمہ وقت مصروف رہنے کے باوجود نہ صرف علم وحکمت کے قدیم خزانوں کو ڈھونڈ نکالا بلکہ ان میں اضافے کیے، ادبیات کا بے مثل سرمایہ تخلیق کیا اور سب سے بڑھ کر قانون کا ایک جامع تر نظام بھی تخلیق کیا۔

یہی وہ افکار ہیں جن کی بنیاد پر نظریہ ملّتِ اسلامیہ سے وابستہ ہونے کے باوجود اقبال نے اپنے خطبے میں ایک الگ سرزمین کی ضرورت کو محسوس کیا۔ تہذیبی برتری کا یہ احساس نشاۃالثانیہ کا حصہ ہے۔ ہندوستان میں مسلمان قوم ایک ہزار برس تک اپنے تہذیب وتمدن کی ترقی کی کوششوں میں مصروف رہی۔ یہ ترقی ان روایات سے وابستہ تھی جن کے رشتے عرب وعجم سے جڑتے ہیں۔ یہ امر باعثِ دلچسپی ہے کہ جب اورنگ زیب عالمگیر کی وفات (1707ء) ہوئی اور مغلوں کے زوال کا عمل شروع ہوا تو مسلمانوں نے اردو زبان کی نشوونما کا کام زوروشور سے شروع کر دیا تھا۔ دکن سے جب ولی دکنی کا کلام دلّی پہنچا تو اس میں سے ہندی کے الفاظ، بحور اور علامات خارج ہونے لگیں اور ایک ایسی زبان وضع ہونے لگی جس کے پس منظر میں ملتِ اسلامیہ کی اپنی ثقافت جھلک رہی تھی۔ فکری اعتبار سے بھی تصوف سے اثرات قبول کیے

گئے۔اس کے بعد امام بخش ناسخ کی اصلاحِ زبان کی تحریک بھی اسی کا ایک حصہ ہے جب مسلمانوں نے زوال کے زمانے میں بھی اپنی تہذیبی برتری کے احساس کو مرنے نہیں دیا۔ جیلانی کامران نے لکھا ہے:

''نظریۂ پاکستان کو تہذیبی برتری کے عقیدے سے الگ نہیں کیا جا سکتا یعنی تہذیبی برتری ہی سے پاکستان کا نظریہ پیدا ہوتا ہے۔ تہذیبی برتری نظریہ پاکستان ہے۔ تہذیبی برتری کی اصطلاح استعمال کرتے ہوئے مجھے احساس ہے کہ اس سے غرور مراد لیا جائے گا حالانکہ وہ برتری جو تہذیب اور خاص طور پر مسلمانوں کی تہذیب پیدا کرتی ہے اس سے خودستائی اور غرور پیدا نہیں ہوتے۔ تہذیبی برتری کے دو پہلو ہیں۔ ایک تو یہ برتری مسلمانوں کی تاریخی، تمدنی اور فکری عظمتوں کے وارث ہونے سے ظاہر ہوتی ہے اور دوسرے اعتبار سے برتری کا نظریہ اس زمانے میں موجود دوسری تہذیبوں کے موازنے سے پیدا ہوتا ہے۔''(19)

مسلمانوں کو اپنی تہذیبی برتری کا احساس ہمیشہ رہا ہے اس کی ایک بڑی وجہ تو ایک ہزار برس کی حکمرانی ہے اور دوسرے تہذیب و تمدن کے لازوال مظاہر ہیں جنہیں عربوں کے چودہ سو برس کے زمانے میں تشکیل دیا گیا ہے۔ اسلام کے ضابطۂ حیات میں موجود عظمتوں کے نشان بھی اسی برتری کا شعور پیدا کرتے ہیں۔ وہ زمانہ جو سرسید تحریک سے شروع ہوتا ہے جدید تعلیم کے حصول کے باوجود اس تہذیبی برتری کے احساس کو دھندلا نہیں سکا۔ سرسید، حالؔی، آزادؔ، شبلی، علی برادران، عبدالحلیم شرر اور اقبال سب ہی اپنی گزشتہ عظمت کو دہراتے ہیں اور اس کی تجدید کی

خواہش کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ تخلیق پاکستان کے اسباب و محرکات میں بے شمار عناصر کام کر رہے تھے۔ ان میں اقتصادی محرومی بھی تھی۔ اعلیٰ ملازمتوں میں کم حصہ بھی تھا اور اکثریت کے مقابلے میں اقلیتی وجود بھی تھا لیکن جس عامل نے مسلمانوں کو ایک الگ وطن کے حصول کی طرف مائل کیا وہ مسلمانوں کا الگ تہذیب و تمدن، زبان اور مذہبی اقدار تھیں۔ سجاد باقر رضوی کے بقول:

''برصغیر کے مسلمانوں نے پچھلے ایک ہزار سال میں سرزمین پر ایک ایسی تہذیب پیدا کی جو یہاں کی دوسری قوموں کی تہذیب سے بالکل ممیز تھی اور اسی تہذیب کی بقاء کے لیے انہوں نے ایک علیحدہ مملکت کی تشکیل کے لیے جدوجہد کی۔''(20)

سیاسی اعتبار سے کئی واقعات ہیں جو مسلم قوم کو ایک الگ وطن کے حصول کی طرف مائل کرتے ہیں۔ 1919ء تک برِصغیر میں صرف مراعات کی سیاست تھی۔ اس کے بعد ہندوستانی قوم پرستی (Indian Nationalism) کی وہ اصطلاح رواج پانے لگی جس کا نعرہ کانگریس نے لگایا تھا۔ مسلمان اگر کسی جدوجہد میں شریک تھے تو آزادی کی صورت میں کانگریس سے تحفظات کی ضمانتوں کے طلبگار تھے۔ دوسری جنگِ عظیم کے درمیانی سالوں میں بھی مسلمان بے یقینی کا شکار تھے لیکن 1939ء میں اقبال کی فکر اور قائدِ اعظم کی سیاست کے سبب سے مسلم نیشنل ازم کا لفظ رواج پا گیا:

''1939ء انڈین نیشنل ازم کا زمانہ تھا اور 1939ء میں اس اصطلاح کے مقابلے میں ایک نئی اصطلاح مسلم نیشنل ازم رواج پا چکی تھی۔''(21)

مسلم نیشنل ازم کی وضاحت کرتے ہوئے 1943ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کے تیسرے سالانہ جلسے کی صدارت کرتے ہوئے قائدِ اعظم نے اپنی صدارتی تقریر میں یہ بات کھل کر بیان کی اور ایک ہندو دانشور چندر پال کے ان خیالات کا حوالہ دیا جو اس نے 1913ء میں ظاہر کیے تھے:

''اس نے لکھا ہے ہم دونوں (ہندوؤں اور مسلمانوں) کے درمیان قومی تفاوت نہ تو علاقائی نوعیت کا ہے اور نہ اس کو اقتصادی مقابلہ آرائی اور کشمکش ہی سے منسوب کیا جا سکتا ہے۔ ہم دونوں کے مابین تہذیب اور کلچر کا فرق ہے۔ مسلمانوں کے دورِ حکومت میں بلاشبہ ہم ایک ہی حکومت کے زیرِ نگیں تھے مگر ہم نے اپنے ہندو تہذیبی تشخص کو بہرصورت قائم رکھا۔ ہم نے اپنے مسلمان پڑوسیوں سے کئی باتیں اور کئی چیزیں پائیں اور کچھ اپنی جانب سے بھی انہیں دیا مگر اس رابطے کے باوجود تصورات کی آمدورفت ہمارے اداروں اور ہماری تہذیب کے خصوصی کردار کو توڑنے میں کامیاب نہ ہو سکی .... اور یہی خصوصی کردار وہ شے ہے جسے ہم اس زمانے میں نیشنل ازم کا نام دیتے ہیں۔ قومیت کا ایسا تصور محض ایک سیاسی اصطلاح نہیں ہے بلکہ ہماری زندگی کا ہر شعبہ اس سے براہِ راست متاثر ہے۔''(22)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان مشترکہ سیاسی جدوجہد کے زمانے میں بھی قومیتوں کا اپنا اپنا تصور حائل اور موجود تھا اور جوں جوں وقت گزرتا گیا یہ تصور نہ صرف یہ کہ مضبوط ہوتا گیا بلکہ تصادم کا باعث بھی بننے لگا۔ کانگریس ایک بڑی جماعت تھی اور یہ

بات طے تھی کہ مغربی جمہوریت کے اصولوں کے مطابق اکثریت ہی کو حقِ حکمرانی حاصل ہونا چاہیے۔ اس طرح حکمرانی کے سیاسی نقصانات تو واضح تھے لیکن بڑا نقصان یہ تھا کہ مسلمان اپنی تہذیبی شناخت کھو بیٹھتے۔ 1943ء کے اردگرد کے زمانے میں جب الگ وطن کی تحریک شدت اختیار کر گئی تو یہی سوالات مسلم قوم کے ذہنوں میں گردش پانے لگے کہ یا تو وہ ہندو تہذیبی اکثریت میں جذب ہو جائیں یا پھر اپنی شناخت کو بچانے کے لیے الگ وطن کا مطالبہ کریں۔ قائدِ اعظم نے اپنی ایک تقریر میں کہا:

''جمہوریت سے کانگریس کا واضح مطلب ہندو راج ہے اور ہندو راج کے قیام سے اس کے سوا اور کوئی مفہوم اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ وہ مسلمانوں پر غلبہ حاصل کرنا چاہتی ہے۔''(23)

1939ء تک برِصغیر کے سیاسی مسائل گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ کے تحت چل رہے تھے۔ 1939ء کے انتخابات میں برطانیہ کے سامنے کانگریس ایک بڑے فریق کی شکل میں سامنے آئی۔ جب جنگ عظیم دوم کا آغاز ہوا تو 19 نومبر 1939ء کو کانگریسی قیادت نے جنگ میں انگریزوں سے تعاون نہ کرنے کا فیصلہ کیا اور ہندوستان کو فوری طور پر آزاد کرنے کا مطالبہ کیا۔ یہی وہ وقت تھا جب قائدِ اعظم نے مسلمانوں کی آزادی کا راستہ متعین کیا اور 1940ء میں قراردادِ لاہور منظور ہوئی جس میں مسلمانوں کے الگ وجود کا واضح اظہار موجود تھا۔ قراردادِ لاہور میں اگرچہ آزادی کا باقاعدہ اعلان تو نہیں تھا لیکن مسلم نیشنل ازم کے راستے کا تعین ضرور ہو گیا تھا۔ یہی وہ راستہ تھا جو 14 اگست 1947ء پر آ کر منتج ہوا اور ایک الگ وطن کا خواب اپنی تعبیر لے کر آیا۔ 24 نومبر 1945ء کو پشاور میں تقریر کرتے ہوئے قائدِ اعظم نے فرمایا:

''مسلمان پاکستان چاہتے ہیں .... ہمارا مذہب، ہماری تاریخ اور ہماری روایات غیر مسلموں کے تحفظ کی کھلی ضمانت دیتے ہیں ......مگر ہندو ایک متحدہ ہندوستان کی حکمرانی کے خواہش مند ہیں۔''(24)

مسلمان اسی لیے پاکستان چاہتے تھے کہ وہ اپنی تاریخ اور روایات کے مطابق زندگی گزار سکیں۔ پاکستان کا مطلب کیا ہے یا ہم پاکستانی قومیت سے کیا مراد لے سکتے ہیں، اس کا اندازہ بھی ہمیں قایدِ اعظم ہی کی ایک تقریر سے ہوسکتا ہے جو انہوں نے 2 مارچ 1941ء کو لاہور میں کی۔

''ہمارا شمار ان قوموں میں ہوتا ہے جو گر چکی ہیں اور ہم نے نہایت بُرے دن دیکھے ہیں .... لیکن میرا دل اس احساس سے خوش ہے کہ نئی زندگی ظاہر ہو رہی ہے اور اس برِصغیر میں مسلمانوں کی نشاۃ الثانیہ کا ظہور ہوا ہے۔''(25)

ان سیاسی حالات کا تجزیہ ہمارا موضوع نہیں جو تحریک آزادی کے زمانے میں پیش آتے رہے۔ ہمارا مقصد اس تصور کی وضاحت ہے جو مسلم قومیت کی شکل میں ظاہر ہوا اور مسلمانوں کی تحریک آزادی کا سبب بنا۔ یہ بھی دیکھنا ہے کہ ہمارے ادب میں مسلم قومیت کا شعور کس حد تک طاقتور رہا ہے۔ برِصغیر میں نشاۃ الثانیہ کی تحریک تصورِ آزادی سے جڑی ہوئی ہے۔ اس میں شاہ ولی اللہ، سرسید احمد خان اور علامہ اقبال کے نام بہت نمایاں ہیں۔ یہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے ایک زوال پذیر قوم کے دل میں نہ صرف یہ کہ ایک درخشندہ مستقبل کی شمع روشن کی بلکہ راستہ دکھانے کے لیے شاندار ماضی کی قندیلیں بھی ان کے ہاتھوں میں دیں۔ نشاۃ الثانیہ فکری تحریک ہے جو اپنے الگ تشخص کو قائم رکھنے کے لیے ایک الگ وطن کی شکل میں ظاہر ہوئی

جولائی 1942ء میں قائدِ اعظم نے اپنی ایک تقریر میں کہا:

''ہم ایک قوم ہیں اور ہماری تہذیب و ثقافت ہماری اپنی ہے۔ ہماری اپنی زبان ہے، ہمارا اپنا ادب ہے، ہمارا اپنا فن ہے اور ہم اپنے فنِ تعمیر پر ناز کرتے ہیں۔ ہمارے نام اور نام رکھنے کے اصول ہمارے اپنے ہیں۔ اقدار اور نسبتوں کا تصور ہمارا اپنا ہے۔ ہمارا اپنا قانون اور اپنا نظامِ اخلاق ہے۔ ہماری رسومات اور کیلنڈر تاریخ اور روایات اور امنگیں صرف ہم ہی سے ماخوذ ہیں اور زندگی کو جانچنے اور سمجھنے کا انداز اور زندگی کو تابع کرنے کے مسائل اور زاویے ہمارے اپنے ہیں۔''(26)

اس اقتباس میں ہر وہ بات موجود ہے جسے برِصغیر کی مسلم قومیت میں تلاش کیا جا سکتا ہے۔ تہذیب و تمدن، تاریخی شعور، روایات، اقدار، امنگیں، قانون، نظامِ اخلاق، فنِ تعمیر، ادب، کیلنڈر اور رسومات جس قوم کے پاس ہوں اسے ایک الگ وطن کے مطالبے کا حق حاصل ہے۔ سرسید تحریک نے جو ادب تخلیق کیا اور جو تنقید وجود میں آئی اس میں یہ سب ہی رجحانات دیکھے جا سکتے ہیں۔ بیسویں صدی کے آغاز پر اقبال، علی برادران، حسرت موہانی اور ظفر علی خان کا شعر و ادب بھی اسی مسلم قومیت کا تصور ابھارتے ہیں۔ مسلم قومیت کی تشکیل کے جن اسباب کا اب تک ہم نے ذکر کیا ہے ان میں سب سے بڑا سبب تو مذہب ہے جس نے تمام مسلمانوں کو ایک لڑی میں پرو رکھا ہے۔ دوسرا سبب گزشتہ عظمت ہے اور تیسرا تہذیبی تفاخر۔ سرسید تحریک اور اقبال کی فکر اپنے اپنے انداز میں انہی عناصر کی بنیاد پر ہندوستان کی مسلم قومیت کے ایک شاندار مستقبل کا خواب دیکھ رہی تھی۔ لیکن مسلم قومیت کو ایک ایسی قوم کی صورت میں متشکل کرنے اور

اس کے لیے ایک الگ وطن کی آرزو کرنے کے سیاسی اسباب بھی تھے۔ ان سیاسی اسباب میں ہندوستان میں مسلمانوں کا اقلیت میں ہونا، اعلیٰ ملازمتوں میں کم حصہ داری اور اقتصادی میدان میں ہندوؤں سے بہت پیچھے ہونا شامل تھا۔ قائدِ اعظم ایک جمہوریت پسند، معتدل اور روشن خیال قائد تھے۔ اسی لیے ان کے ذہن میں کسی ایسی مملکت کا نقشہ نہیں تھا جہاں تھیوکریسی کا راج ہو۔ وہ مسلمان قوم کے لیے ایک خوشحال، امن پسند اور لبرل پاکستان چاہتے تھے اور یہ باتیں ان کی تقاریر اور بیانات سے صاف ظاہر ہیں۔ یہاں پر 11 اگست 1947ء کی اس تقریر کا حوالہ دیا جا سکتا ہے جس میں انہوں نے پاکستانی مملکت کے خدوخال کو واضح کیا ہے:

> ''آپ آزاد ہیں۔ آپ آزاد ہیں کہ اپنے مندروں میں جائیں۔ آپ آزاد ہیں کہ اپنی مسجدوں میں جائیں یا پاکستان کی حدود میں اپنی کسی بھی عبادت گاہ میں جائیں۔ آپ کا تعلق کسی مذہب، کسی عقیدے یا کسی ذات سے ہو اس کا مملکت کے مسائل سے کوئی تعلق نہیں۔ میرا خیال ہے کہ ہمیں یہ بات بطور نصب العین اپنے سامنے رکھنی چاہیے اور آپ یہ دیکھیں گے کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ہندو ہندو نہ رہے گا اور مسلمان مسلمان نہ رہے گا۔ مذہبی مفہوم میں نہیں کیونکہ یہ ہر شخص کا ذاتی عقیدہ ہے بلکہ سیاسی مفہوم میں اس مملکت کے ایک شہری کی حیثیت سے۔''(27)

قائدِ اعظم کے اس ارشاد کو سمجھنے سے پہلے اور یہ جاننے کے لیے کہ قیامِ پاکستان کے بعد پاکستانی قومیت کا کیا تصور وضع ہو رہا تھا ہمیں ایک مرتبہ پھر ہندوستان کی اس فکری فضا کا جائزہ لے لینا چاہیے جو ہمیں پاکستانی قومیت کے عناصر کو سمجھنے میں مدد دے سکتی ہے۔ مسلمانوں کے

طویل عہدِ حکومت میں یوں تو ہندو اور مسلمان الگ الگ مذہبی گروہ تھے لیکن مذہبی اختلافات کے باوجود تہذیبی و اقتصادی سطح پر دونوں میں امتزاج کا عمل بھی جاری تھا۔ جہاں ایک طرف ہندوؤں نے عربی اور فارسی کی تعلیم حاصل کی وہاں دوسری طرف مسلمانوں نے بھی مختلف سطحوں پر ان سے اثر قبول کیا۔ اس میں ایک بڑا کردار صوفیا کی تعلیمات کا بھی ہے۔ اس کے علاوہ روزمرہ کے امور کی انجام دہی بھی ہے لیکن 1857ء کے واقعے نے دونوں قوموں میں کئی سطحوں پر بالخصوص تعلیم اور اقتصادیات میں خلیج پیدا کر دی۔ ہندوؤں میں راجا موہن رائے سامنے آئے جنہوں نے برہمو سماج تحریک کا آغاز کیا۔ یہ ایک اصلاحی تحریک تھی جس نے قدامت پسند ہندوؤں کو جدید عہد سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ دوسری طرف سرسید نے بھی اپنی قوم کی اصلاح کا بیڑا اٹھایا اور انہیں جدید تعلیم کی طرف مائل کیا۔ ہندو چونکہ اکثریت میں تھے لہٰذا جدید تعلیم کے باوصف سیاسی شعور حاصل کرنے میں جلدی کامیاب ہوئے جبکہ سرسید کے تصورات مختلف تھے۔ وہ اپنی قوم کو سیاست سے دور رکھنا چاہتے تھے اور صرف یہ چاہتے تھے کہ مسلمان اعلیٰ تعلیم حاصل کر کے ملازمتوں تک پہنچیں۔ Legislative اسمبلی میں جائیں اور شریک اقتدار ہو سکیں۔ چونکہ مسلمانوں کو سیاسی تعلیم نہیں دی گئی تھی اور جس اعلیٰ تعلیم سے وہ وابستہ ہوئے اس کے ذریعے بھی صنعتی شعبے سے ان کی وابستگی ذرا مشکل بات تھی اس لیے کہ ہندوستان میں جب آزادی کی تحریکیں سر اٹھانے لگیں تو مسلمان ہندوؤں کی نسبت بہت پیچھے تھے۔ ایک طویل عرصے تک وہ کانگریس کے محتاج رہے۔ آل انڈیا مسلم لیگ کا قیام بھی ایک طویل عرصے تک انہیں قیادت فراہم نہ کر سکا۔ اسی لیے مسلمان دیر تک اپنے مسائل کو سمجھنے اور ان مسائل کو حل کرنے میں ناکام رہے۔ البتہ اس تمام عرصے میں ہندوستان میں انہیں اپنی حیثیت کے تعین کا شعور ضرور حاصل رہا۔ اس میں اپنی تہذیبی بازیافت، اپنی مذہبی شناخت اور رسومات وغیرہ سے آگاہی شامل تھی۔ ہم جب آزادی کی تحریک کا جائزہ لیتے ہیں تو یہ بات واضح طور پر سامنے آتی

ہے کہ مسلمانوں کو ہندوؤں کے مقابلے میں کئی طرح کی محرومیوں کا سامنا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ انہیں ایک ایسا وطن حاصل ہو کہ جہاں وہ اپنی اسلامی شناخت کے ساتھ خوشحالی، امن اور رواداری کے ساتھ زندگی گزار سکیں۔ یہ ہرگز نہیں تھا کہ کسی ایسے ملک کی خواہش ہو جہاں صرف مذہبی ضروریات و رسومات کی ادائیگی کی جا سکے۔ یہ سہولت تو انہیں متحدہ ہندوستان میں بھی حاصل تھی۔ سرسید تحریک بلاشبہ مسلمانوں کی نشاۃ الثانیہ کی تحریک تھی لیکن وہ سب کچھ جدید تعلیم کے راستے سے حاصل کرنا چاہتے تھے۔ سرسید اور ان کے رفقاء نے بار بار اپنے مضامین میں مہذب قوموں کی پیروی کرنے کی ترغیب دی۔ مولانا حالؔی کے اس مصرعے کو سرسید تحریک کا عنوان کہا جا سکتا ہے:

ع چلو تم ادھر کو ہوا ہو جدھر کی

یا پھر یہ کہ

ع حالؔی اب آؤ پیرویٔ مغربی کریں

علامہ اقبال نے بھی اگرچہ انگریزی تہذیب، سیاست اور اقتصادی نظریات کی مخالفت کی لیکن وہ بھی اقتصادی حوالے سے ان نظریات کے پیروکار تھے جو جدید عہد کی ضروریات پر پورا اترتے ہیں۔ ہمیں یہ بات بھی پیش نظر رکھنی چاہیے کہ ہندوستان کے مسلمان، مذہبی علما یا مذہبی جماعتوں کے پلیٹ فارم پر اکٹھے نہیں ہوئے بلکہ ان کی نظریں قائدِ اعظم جیسے معتدل، انگریزی تعلیم یافتہ اور جمہوریت پسند لیڈر پر مرکوز ہوئیں۔ آل انڈیا مسلم لیگ نظریاتی طور پر شدت پسندوں کی جماعت نہیں تھی۔ اس جماعت کے جلو میں وہ نیا تعلیم یافتہ طبقہ تھا جو اپنی تہذیب و روایات میں رہتے ہوئے ایک منصفانہ معاشرے کا خواب دیکھتا تھا۔ علاوہ ازیں بیسویں صدی کے آغاز سے 1947ء تک جتنی بھی علمی ادبی اور فکری تحریکیں نمودار ہوئیں ان سے مسلمان قوم

نے پورا اثر قبول کیا۔ بیسویں صدی کی پہلی دو دہائیوں میں جب صنعتی ارتقاء عمل میں آیا تو مزدوروں کی انجمنیں بھی فروغ پانے لگیں۔ تیسری دہائی میں کمیونسٹ پارٹی آف انڈیا وجود میں آئی اور 1936ء میں ترقی پسند مصنفین کی انجمن کا قیام بھی عمل میں آیا۔ مسلمانوں نے ان تحریکوں میں حصہ لیا اور ان کے اثرات بھی قبول کیے۔

اردو کے ادیب آغاز ہی سے مغربی ادب اور اصناف سے اثر قبول کرنے لگے تھے۔ پریم چند، سجاد حیدر یلدرم ابتدائی افسانہ نگاروں میں شمار ہوتے ہیں جنہوں نے اپنے افسانوں میں عورت کی آزادی اور برابری کا پرچار کیا۔ عورتوں کی تعلیم کی آواز کو نذیر احمد دہلوی سرسید تحریک کے دوران ہی اٹھا چکے تھے۔ اب مسلم معاشرے کی ہر عورت کے حقوق اور حیثیت کا تعین بھی ہونے لگا تھا۔ چند ایسی مسلمان اہلِ قلم خواتین ہیں جنہوں نے مسلم معاشرے کی عورت کو آزادی دلانے کی کوشش کی۔ مسلمان خواتین بیسویں صدی کے آغاز ہی سے ادب کے میدان میں سامنے آنے لگ گئی تھیں۔ حالانکہ ابھی قدامت پسندی اپنے عروج پر تھی۔ جدید تعلیم سے مسلمان دانشوروں کی وابستگی کا اظہار انتہائی جدید نظریات کو دلچسپی سے دیکھنے سے بھی ظاہر ہو جاتا ہے۔ اس ضمن میں ڈاکٹر رشید جہاں اور احمد علی کا مرتب کردہ افسانوی مجموعہ ''انگارے'' بھی بطور مثال سامنے رکھا جا سکتا ہے جس میں ایک طرف تو جدید نفسیاتی اور اقتصادی نظریات کا پرچار موجود ہے تو دوسری طرف اقتصادی، جنسی اور سیاسی استحصال کے خلاف بغاوت کا جذبہ بھی کارفرما ہے۔ 1936ء کی ترقی پسند تحریک میں بھی ہمیں مسلمان پیش پیش دکھائی دیتے ہیں۔ اس تحریک کے آغاز کا خیال اعلیٰ تعلیم یافتہ نوجوانوں کے ذہن میں انگلستان اور فرانس میں دورانِ تعلیم پیدا ہوا۔ اور پھر انہوں نے اسے ہندوستان میں پھیلایا۔ اس تحریک کے پس منظر میں کارل مارکس کے وہ نظریات بھی تھے جو ایک غیر طبقاتی سماج کا نقشہ پیش کرتے تھے۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ تحریک

مذہب یا قوم کے بارے میں وہ تحفظات نہیں رکھتی تھی جو سیاسی اعتبار سے کانگریس یا مسلم لیگ رکھتی تھی مگر یہ غربت و افلاس میں پھنسے ہوئے لوگوں کی نجات کا راستہ ضرور دکھاتی تھی۔ ہمیں یہ بات پیش نظر رکھنی چاہیے کہ مغربی سرمایہ داری کے خلاف اقبال پہلے شاعر ہیں جو بغاوت کا علم بلند کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اپنے کلام میں کارل مارکس اور لینن کو احترام کی نگاہوں سے دیکھا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقتصادی حوالے سے بھی اقبال ترقی پسند فکر کے حامل تھے۔ ان کی ایک نظم ''فرمانِ خدا (فرشتوں سے)'' سے چند اشعار سامنے رکھے جا سکتے ہیں:

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخِ امراء کے در و دیوار ہلا دو
جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہیں روزی
اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو

اقبال سوشلسٹ (Socialist) نہ تھے لیکن وہ سرمایہ داری کے بھی حامی نہ تھے۔ یہی چیز انہیں سوشلسٹ نظریات کی طرف دیکھنے پر مائل کرتی ہے:

گیا دورِ سرمایہ داری گیا
تماشا دکھا کر مداری گیا

اقبال ہی نہیں مغربی سرمایہ داری کے خلاف علماء کی تحریکیں ابھرتی رہی تھیں۔ اس کی ایک مثال مولانا عبداللہ صدیقی ہیں جو روسی نظام کے مطالعے کے لیے روس کے سفر پر گئے۔ اسی لیے جب ترقی پسند تحریک قائم ہوئی تو اقبال اگرچہ اس کے پہلے جلسے میں شریک نہ ہو سکے لیکن انہوں

نے اس سے مکمل اتفاق کیا۔

ترقی پسند مصنفین کی انجمن نے جو پہلی کل ہند کانفرنس 5 اپریل 1936ء کو لکھنو میں منعقد کی اس کی صدارت کا فریضہ منشی پریم چند نے انجام دیا۔ اس موقع پر پریم چند نے کہا:

> ''جس ادب سے ہمارا ذوقِ صحیح بیدار نہ ہو اور روحانی تسکین نہ ملے۔ ہم میں قوت و حرکت پیدا نہ ہو، ہمارا جذبۂ حسن نہ جاگے۔ جو ہم میں سچا ارادہ اور مشکلات پر فتح پانے کے لیے سچا استقلال نہ پیدا کرے وہ آج ہمارے لیے بیکار ہے۔ اس پر ادب کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔''(28)

اس اجلاس کے دوسرے دن شام کو مولانا حسرت موہانی نے خطاب کیا جس کا تذکرہ کرتے ہوئے سجاد ظہیر کہتے ہیں:

> ''مولانا نے اپنی تقریر میں پہلے تو ترقی پسند مصنفین کی تحریک کے اعلان نامے اور اس کے مقاصد سے پورے اتفاق کا اظہار کیا۔ انہوں نے کہا کہ ہمارے ادب کو قومی آزادی کی تحریک کی ترجمانی کرنا چاہیے۔ اسے سامراجیوں اور ظلم کرنے والے امیروں کی مخالفت کرنا چاہیے۔ اسے مزدوروں اور کسانوں اور تمام مظلوم انسانوں کی طرفداری اور حمایت کرنا چاہیے۔ اس میں عوام کے دکھ سکھ ان کی بہترین خواہشوں اور تمناؤں کا اس طرح اظہار کرنا چاہیے جس سے ان کی انقلابی قوت میں اضافہ ہو اور وہ متحد اور منظم ہو کر اپنی انقلابی

جدوجہد کو کامیاب بنا سکیں۔ مولانا اپنے خیالات کو چھپانے یا کسی مصلحت کی بنا پر اس پر پردہ ڈالنے کے قائل تو تھے ہی نہیں۔ انہوں نے کہا کہ محض ''ترقی پسندی'' کافی نہیں ہے۔ جدید ادب کو سوشلزم اور کمیونزم کی بھی تلقین کرنا چاہیے۔ اسے انقلابی ہونا چاہیے۔ انہوں نے یہ سمجھانے کی کوشش کی کہ اسلام اور کمیونزم میں قطعی کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ان کے نزدیک اسلام کا جمہوری نصب العین اس کا متقاضی ہے کہ ساری دنیا میں مسلمان اشتراکی نظام قائم کرنے کی کوشش کریں چونکہ موجودہ دور میں زندگی کی سب سے بڑی ضرورت یہی ہے۔ اس لیے ترقی پسند ادیبوں کو انہی خیالات کی ترویج کرنا چاہیے۔'' (29)

اقبال کی شاعری اور حسرت موہانی کے خیالات اس بات کے مظہر ہیں کہ بیشتر مسلمان دانشور ترقی پسندی کو اسلام کی ضد نہیں بلکہ اسی کا اصل اصول سمجھتے تھے۔ اسلام برابری، مساوات اور منصفانہ سماجیت کا جو تصور دیتا ہے اس کی مشابہت سوشلزم میں پائی جاتی ہے۔ اس لیے جو قومیت تشکیل پا رہی تھی اس کی فکر میں ترقی پسندی کا عنصر بھی شامل تھا۔ یہ بات اس طرح بھی سمجھ میں آتی ہے کہ جب پاکستان میں 70ء کی دہائی کے آغاز پر اسلامی سوشلزم کا نعرہ لگا تو اس کے پیچھے اسلامی مساوات کی روایت موجود تھی۔ اس طرح ہم یہ بات سمجھنے کے قابل ہو گئے ہیں کہ جب ہم پاکستانی قومیت کا ذکر کرتے ہیں تو اس میں اسلامی تشخص کے ساتھ ساتھ معاشی و معاشرتی انصاف کے وہ اصول بھی صاف دکھائی دیتے ہیں جو دین سے بھی پھوٹتے ہیں اور جدید اقتصادی نظریات سے بھی۔

پاکستانی قومیت کی تشکیل میں سرسید کی جدید تعلیم کے حصول کی سوچ، اقبال کے ملی

تصورات، قائدِ اعظم کی لبرل قیادت اور ترقی پسند اقتصادی نظریات سب ہی شامل ہیں۔ اسی لیے جب ہم اگلے ابواب میں اپنی تنقید میں پاکستانی قومیت کے آثار تلاش کریں گے تو اس میں وطن کی محبت بھی ہوگی، اپنی روایات اور اقدار سے وابستگی بھی اردو ترقی پسندانہ فکر بھی۔ البتہ یہاں ابتدا ہی میں یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ قیام پاکستان کے بعد سے تا حال جن سیاسی حالات سے پاکستانی قوم کا سامنا رہا ہے اس کی وجہ سے ادب وتنقید میں پاکستانی قومیت کا شدت سے اظہار ہوا ہے، تنازعے بھی پیدا ہوئے ہیں، سوچ کا اشتراک بھی موجود ہے اور ان سب کو الگ الگ دیکھنے کے لیے ہمیں اپنی تنقید میں ان سب ہی نظریات کا جائزہ لینا ہوگا جن کا تعلق پاکستانی قومیت سے ہے۔

ج۔ اردو ادب پر تقسیمِ ہند کے اثرات

پاکستان کا قیام 14 اگست 1947ء کو عمل میں آیا۔ وہ سفر جو 1857ء سے شروع ہوا تھا اور جس نے بیسویں صدی کے پہلے نصف میں کئی ہچکولے کھائے تھے بالآخر ایک الگ وطن کی صورت میں مکمل ہوا لیکن پاکستان کے قیام کی تاریخ سادہ نہیں ہے۔ یہ خون آشام کہانی ہے۔ قتل و غارت گری، لوٹ مار اور عصمت دری کے ایسے واقعات ہوئے کہ قلم کے لیے جن کا بیان دشوار ہی نہیں ناممکن بھی ہے۔ پروفیسر احمد جاوید کہتے ہیں:

> ''تقسیم کا پہلا نتیجہ تو لاکھوں انسانوں کی نقل مکانی تھی۔ قتل و غارت گری کا بازار گرم ہوا۔ لوٹ مار ہوئی اور عصمتوں پر حملے ہوئے۔ وہ ہوا کہ جس کا نظارہ چشمِ حیرت نے اس خطے میں اس سے قبل اس طرح نہیں کیا تھا۔ اب تک ہمارے ادیب اور دانشور انسان دوستی کے جن فلسفوں کو رواج دینے کی کوشش میں تھے ان کی دھجیاں اڑتی انہوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھیں۔''(30)

اس اقتباس میں فسادات کی ساری کہانی نہیں سما سکتی لیکن یہ اندازہ کرنے میں دشواری نہیں ہوتی کہ تقسیمِ ہند اپنے ساتھ کیسے سانحات لے کر آئی۔ جب اتنا بڑا المیہ رونما ہوا تو زندگی کا کوئی شعبہ اس کے اثرات سے محفوظ نہیں رہ سکا۔ ادب نے بھی اس کا گہرا اثر قبول کیا۔ پاکستانی ادب کا اولین موضوع فسادات ہی قرار پایا کہ یہ واقعات ایسے نہ تھے کہ انہیں محض تماشائی بن کر دیکھا جاتا:

> ''یہ محض ایک سیاسی حادثہ نہ تھا ایک عمرانی انقلاب کا پیش خیمہ تھا۔

ہمارے تماشائی اس کے تماشائی نہیں تھے اس طوفان سے ہو کر گزر رہے تھے۔ لاکھوں انسان زمین، خاندان اور صدیوں کی روایات چھوڑ کر نقل مکانی کر رہے تھے۔ فاقے، وبا، نقل وحمل کی دشواریوں نے انسانی قدروں کی بنیادیں ہلا ڈالی تھیں۔ ایک بار انسان حیوان کی طرح خون چاٹ رہا تھا اور مخمور اور دیوانی آنکھوں سے عورتوں اور بچوں پر نئی افتاد توڑنے کی تدبیریں سوچ رہا تھا۔"(31)

یہ بات طے ہے کہ اس تقسیم کے المناک واقعات نے انسانی اقدار کو بُری طرح پامال کیا۔ جس کا تذکرہ اس عہد کے ادب میں جا بجا موجود ہے۔ پاک و ہند کا شاید ہی کوئی ادیب ایسا ہو جس نے اس وقت ان واقعات کے حوالے سے حالات کی عکاسی نہ کی ہو۔ اس صورت حال میں مثبت کردار بھی تخلیق کیے جو فرقہ وارانہ ماحول میں بھائی چارے کی ایک کوشش تھی۔ اس سلسلے میں جہاں احمد ندیم قاسمی کے افسانے "پرمیشر سنگھ" کا حوالہ دیا جا سکتا ہے جس میں ایک سکھ اپنے بچے کے دکھ کو بھول کر ایک مسلمان بچے کی نہ صرف جان بچاتا ہے بلکہ اپنی زندگی کو خطرے میں ڈال کر اسے سرحد پار کرانے کی کوشش بھی کرتا ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ اس افسانے کے پس منظر میں ہمیں وہ فرقہ وارانہ حالات صاف دکھائی دے جاتے ہیں جن میں دونوں قومیں اپنے اپنے مذہب کے حوالے سے حساس ہو گئی تھیں۔ اس افسانے کا ایک اقتباس ملاحظہ کیجیے۔

"مذہب کیا ہے دوستو .... دنیا کا ہر مذہب انسان کو انسان بنانا سکھاتا ہے اور تم مذہب کا نام لے کر انسان کو انسان سے چرا لیتے ہو .... ہم سکھ ہیں، ہم مسلمان ہیں، ہم واہگورو جی کے چیلے ہیں۔ ہم رسول کے غلام ہیں۔"(32)

تحریک آزادی کے زمانے میں مسلمانوں نے اپنے مذہب اور تہذیب کے حوالے سے ہی اپنی الگ شناخت کا اعلان کیا تھا جبکہ دوسری طرف ہندو بھی اپنے مذہب کے بارے میں حساس ہو گئے تھے۔ شدھی اور سنگھٹن جیسی تنظیمیں بن گئیں جو مسلمانوں کو ہندو مت اختیار کرنے پر مجبور کر رہی تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ تقسیم ہند کا نتیجہ یہ نکلا کہ مذہب کے نام پر دونوں قومیں ایک دوسرے سے متصادم ہو گئیں۔ نتیجتاً قتل و خون کا بازار گرم ہوا۔ منٹو نے اپنے ایک افسانے ''سائے'' میں لکھا ہے:

''یہ مت کہو کہ ایک لاکھ ہندو اور ایک لاکھ مسلمان مرے۔ یہ کہو کہ دو لاکھ انسان مرے اور یہ اتنی بڑی ٹریجڈی نہیں کہ دو لاکھ انسان مرے ہیں۔ ٹریجڈی اصل میں یہ ہے کہ مرنے والے کسی بھی کھاتے میں نہیں گئے۔ ایک لاکھ ہندو مار کر مسلمانوں نے یہ سمجھا ہو گا کہ ہندو مذہب مر گیا لیکن وہ زندہ ہے اور زندہ رہے گا۔ اسی طرح ایک لاکھ مسلمان قتل کر کے ہندوؤں نے بغلیں بجائی ہوں گی کہ اسلام ختم ہو گیا۔ مگر حقیقت آپ کے سامنے ہے کہ اسلام پر ہلکی سی خراش بھی نہیں آئی۔ وہ لوگ کتنے بے وقوف ہیں جو سمجھتے ہیں کہ بندوقوں سے مذہب شکار کیے جا سکتے ہیں۔''(33)

یہ بات سمجھنے میں دشواری نہیں ہونی چاہیے کہ مسلمانوں کی تحریکِ آزادی میں مذہب اور تہذیب کو بنیادی حیثیت حاصل تھی اور جو ان افسانوں کے اقتباسات سے بھی ظاہر ہے۔ فسادات سرحد کے دونوں طرف ہوئے لیکن ہندوؤں کے دل میں نفرت و حقارت زیادہ تھی اور اس کا سبب یہ تھا کہ وہ تقسیم نہیں چاہتے تھے۔ سب سے بڑا کشت وخون پنجاب میں ہوا۔ سکھوں

کی حکومت کے عرصے میں لاہور راجدھانی رہا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ جب 3 جون 1947ء کو تقسیم کا اعلان ہوا تو پنجاب اسمبلی کے باہر ماسٹر تارا سنگھ نے کرپان لہراتے ہوئے کہا تھا کہ پاکستان ہماری لاشوں پر بنے گا۔ آزادی کا اعلان ہوتے ہی سکھوں نے بے خبر مسلمان دیہاتیوں پر حملے کیے اور ایسے اندوہناک واقعات رونما ہوئے جن سے تاریخ بھری پڑی ہے۔ اس کا ردِعمل لاہور اور دیگر شہروں میں ہوا۔ پنجاب میں اغوا اور عصمت دری کے واقعات بہت زیادہ ہوئے۔ عورت ایک کمزور فریق تھی لہٰذا اس کی تباہی سب سے زیادہ ہوئی۔ امرتا پریتم نے بڑے گہرے دکھ کے ساتھ اظہار کیا:

اج آکھاں وارث شاہ نوں کتے قبراں وچوں بول
تے اج کتاب عشق دا کوئی اگلا ورقہ پھول
اک روئی سی دھی پنجاب دی توں لکھ لکھ مارے وین
اج کئی دھیاں روندیاں تینوں وارث شاہ نوں کہن
او بے درداں دیا دردیا اٹھ تک اپنا پنجاب
اج بیلے لاشاں وچھیاں تے لہو دی بھری چناب
اج سارے کیدو بن گئے حسن و عشق دے چور
اج کتھوں لیاییے لبھ کے وارث شاہ اک ہور

''نویں رت'' امرتا پریتم

پنجاب کی اس نقل مکانی کے نتیجے میں پیدا ہونے والے اندوہناک واقعات کو منٹو نے اپنے افسانوں میں بڑے گہرے طنز کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اس ضمن میں ان کا افسانہ ''کھول دو'' بطورِ خاص قابلِ ذکر ہے۔ اس میں ایک ایسی مظلوم لڑکی کا بیان ہے جو غیروں سے تو اپنی

عزت بچا کر آ جاتی ہے لیکن اپنوں کی درندگی کا شکار ہو جاتی ہے۔

فسادات کے موضوع کا اظہار شاعری میں بھی ہے لیکن جس تعداد میں افسانہ لکھا گیا اس کی کوئی دوسری مثال موجود نہیں ہے۔ تحریک آزادی کے پس منظر میں ناول بھی لکھا گیا۔ قرۃ العین حیدر کا ''آگ کا دریا''، خدیجہ مستور کا ''آنگن'' اور عبداللہ حسین کا ''اداس نسلیں'' اس کی چند مثالیں ہیں۔

فسادات کے موضوع پر لکھے جانے والا افسانہ زیادہ تر جذباتی رویے پر مشتمل ہے۔ سوائے منٹو کے اور کہیں سیاسی سوچ ابھرتی ہوئی دکھائی نہیں دیتی۔

''تہذیبی فکر کے حوالے سے تقسیم کا زمانہ حقیقت نگاروں کے لیے آزمائش ثابت ہوا۔ بیشتر افسانوں میں تمام تر اخلاص کے باوجود لہجے کی رقت نے ایسی جذباتی فضابندی کر رکھی ہے کہ ماحول کے پس منظر کی سیاسی جدلیات نہیں کھلتیں۔ تقسیم کے بعد کے کرب کو انسانی ہمدردی کی نگاہ سے گزارنے کی کوشش فسادات کا ادب تو ضرور ہے مگر فنکار کی نگاہ کا فکری عمق منٹو کے سوا اور کہیں کم دکھائی دیتا ہے۔''(34)

یہ قدرتی بات تھی کہ جو واقعات گردوپیش میں رونما ہو رہے تھے پہلے قدم پر ان کی المناکی ہی کو بیان کیا جا سکتا تھا لیکن اس المناکی کے ساتھ ساتھ بیشتر افسانوں میں یہ کوشش بھی نظر آتی ہے کہ بھائی چارے کی فضا کو دوبارہ پیدا کیا جائے اور نفرت و حقارت کی جو فضا بن گئی ہے، اس کو مٹایا جائے۔ لیکن اس زمانے کے تخلیقی ادب کی صورتحال کو سمجھنے کی کوششیں ذرا کم ہیں۔ یا تو جذباتی رویہ کام کر رہا ہے اور یا پھر انسان دوستی کی فضا پیدا کرنے کی کوشش ہے۔

محمد حسن عسکری نے اس زمانے کے ادب پر ان رویوں کے باعث کڑی تنقید کی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ایسا ادب جس میں حالات کو سمجھے بغیر بھائی چارے کی ترغیب دی گئی ہو وہ تقسیم کی نفی ہے۔

''اب تک اردو میں فسادات پر جو افسانے لکھے گئے ہیں ان میں اکثر و بیشتر چند مخصوص خیالات کی حمایت کے لیے لکھے گئے ہیں۔ ان افسانوں کا بنیادی خیال یہ ہے کہ ان فسادات میں جس بہیمیت کا اظہار ہوا ہے وہ بہت بری چیز ہے۔ یہ افسانے اس بہیمیت کے خلاف نفرت پیدا کرنا چاہتے ہیں اور ساتھ ہی اس کی وجہ بھی ڈھونڈتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ ایسی بربریت عام طور سے انسانوں میں نہیں ہوتی۔ یہ تو سیاسی فائدے کے لیے پیدا کی گئی ہے۔ انگریزوں کی ایک چال ہندوستان کی تقسیم ہے۔ اگر تقسیم نہ ہوئی ہوتی تو فسادات بھی نہ ہوئے ہوتے اور ہندو مسلمان بھائیوں کی طرح رہتے۔ امید ہے کہ یہ نفرت جلد غائب ہو جائے گی اور بھائی بھائی پھر گلے مل جائیں گے۔ بعض افسانہ نگار سمجھتے ہیں کہ ہندوستان اور پاکستان پھر ایک ہو جائیں گے۔ چنانچہ ان افسانوں میں کوشش کی جاتی ہے کہ الزام دونوں میں سے کسی کو بھی نہ دیا جائے بلکہ انگریز کو ملزم گردانا جائے لہٰذا مظالم دونوں طرف یکساں دکھائے جاتے ہیں۔ اس کا لحاظ نہیں کیا جاتا کہ مشرقی پنجاب میں جو کچھ ہوا ہے اسے بیان کرنے کے لیے تو اب لغت میں کوئی لفظ ملتا ہی نہیں۔''(35)

تقسیم ہند کے اثر میں لکھے گئے ادب میں کئی طرح کے عناصر شامل ہیں۔ زیادہ تر ادب تو جذباتی رویے کے تحت لکھا گیا۔ واقعات اتنے المناک تھے کہ لہجوں پر رقت طاری ہونا لازمی ہو گیا۔ پھر انسان دوستی کا رویہ بھی کام کرتا دکھائی دیتا ہے جس کا مقصد نفرت وحقارت کو ختم کرنا تھا لیکن ایسا ادب بھی تخلیق ہوا ہے جس میں تقسیم کے بارے میں شکوک وشبہات کا اظہار ہے۔ اصل میں لاکھوں انسانوں کی نقل مکانی ،آباد کاری کے مسائل اور ایک نوزائیدہ ملک پر معاشی دباؤ ایسے عوامل تھے جو فوری طور پر آزادی کے ثمرات کو سمجھنے میں مدد نہیں دے سکتے تھے۔ اس پر مستزاد سیاسی انتشار تھا جو تقسیم ہند کے فوراً بعد پیدا ہوا اور پھر تیزی سے بڑھتا اور پھیلتا گیا۔ اقتدار کے ایوانوں میں اختیارات کی لوٹ کھسوٹ شدت اختیار کرتی گئی۔ دوسری طرف الاٹمنٹوں کے ذریعے چور بازاری کا میدان سج گیا۔ یہی وہ عوامل ہیں جنھوں نے آزادی کا مزہ کرکرا کیا اور ایسا ادب بھی تخلیق ہوا جس میں تقسیم کے عمل کے بارے میں ناخوشگوار تاثرات موجود ہیں۔ اس ضمن میں فیض کی مشہور نظم کا حوالہ دیا جا سکتا ہے:

" یہ داغ داغ اجالا،
یہ شب گزیدہ سحر
وہ انتظار تھا جس کا
یہ وہ سحر تو نہیں
یہ وہ سحر تو نہیں
جس کی آرزو لے کر
چلے تھے یار کہ
مل جائے گی کہیں نہ کہیں

فلک کے دشت میں تاروں کی آخری منزل
کہیں تو ہو گا شبِ سُست موج کا ساحل
کہیں تو جا کے رکے گا سفینۂ غمِ دل''

اور اسی نظم کے آخر میں انہوں نے کہا:

''ابھی گرانیٔ شب میں کمی نہیں آئی
نجاتِ دیدہ و دل کی گھڑی نہیں آئی
چلے چلو کہ وہ منزل ابھی نہیں آئی''(36)

اور اسی طرح احمد ندیم قاسمی کی ایک نظم ''طلوع'' میں بھی ذرا دھیمے انداز میں نئے حالات کا شکوہ کیا گیا ہے:

''مہیب رات کا آغاز کتنا رنگیں تھا
مہیب رات کا انجام جانے کیا ہو گا''(37)

ہمارے ادب پر تقسیم ہند کے اثرات کئی طرح سے پڑے۔ فسادات کا ذکر بھی ہے، تقسیم کے نتیجے میں سامنے آنے والی صورتحال کا بھی لیکن یہ سلسلہ بہت دیر تک نہیں چلا۔ فسادات کا اثر جلد ہی زائل ہوا۔ البتہ تقسیم کے بعض دیگر قدرتی نتائج ضرور کسی نہ کسی شکل میں ظاہر ہونے لگے۔ ان میں ایک عامل ہجرت کا ہے۔ ایسے شاعر و ادیب جو ہندوستان کے مختلف علاقوں سے آئے تھے ان کے ہاں ایک واضح رجحان ماضی کی بازیافت کا تھا۔ چھوڑی ہوئی بستیاں اور بچھڑے ہوئے لوگ ہمیں ایسے ادیبوں کی تحریروں میں دکھائی دے جاتے ہیں۔ شاعری میں ناصر کاظمی اور افسانے میں انتظار حسین اس کی دو بہترین مثالیں ہیں۔ یہ ایک سطح پر تہذیبی مسئلہ بھی ہے لیکن اس نے فکری شکل بھی اختیار کی ہے اور اس کا سبب ان خوابوں کی شکست وریخت ہے

جو سیاسی اتھل پتھل کی وجہ سے ہوئی۔ پروفیسر احمد جاوید کہتے ہیں:

''تقسیم کے سبب سے معاشرتی مسائل کے علاوہ ایک تہذیبی مسئلہ بھی پیدا ہوا۔ یہ ہجرت کا موضوع تھا۔ ہندوستان سے ہجرت کر کے آنے والے فنکاروں کے ہاں قدرتی طور پر ان یادوں کا سلسلہ ظہور پذیر ہونے لگا جنہیں وہ اپنے ہمراہ لائے تھے۔ ہجرت کا موضوع یوں تو نسٹالجیا کی پیداوار تھا مگر بعض افسانہ نگاروں نے اسے ایک نئی فکر کے طور پر بھی اختیار کیا۔ ان میں نمایاں طور پر انتظار حسین کا نام لیا جا سکتا ہے جنہوں نے ہر عہد میں ہجرت کو تہذیبی و سیاسی معنویت کے ساتھ برتنے کی کوشش کی۔''(38)

شہزاد منظر کی رائے ہے:

''پاکستان کے افسانوں اور ناولوں میں ہجرت کے کرب کا اظہار ان ادیبوں نے کیا جو ہجرت کر کے نئے ملک پاکستان آئے تھے۔ انہوں نے ہجرت تو کی مگر اپنی یادوں میں آبائی وطن کو بسائے رکھا۔ یہ بات خاص طور پر ہندوستان سے آئے ہوئے ادیبوں کی تحریروں میں پائی جاتی ہے۔ یہ کرب اس وقت مزید بڑھ جاتا ہے جب انہیں اور ان کی طرح دوسرے لوگوں کو ان کی امیدوں اور خوابوں کی سرزمین پاکستان میں اپنی حیثیت کا احساس ہوتا ہے۔''(39)

ڈاکٹر رشید امجد کہتے ہیں:

''قیامِ پاکستان کے وقت ترقی پسند تحریک پورے دم خم کے ساتھ موجود تھی اور اچھا لکھنے والوں کی ایک مؤثر تعداد اس سے وابستہ تھی۔ ترقی پسند تحریک نے موضوعات ہی کو وسعت نہیں دی بلکہ بیانیہ حقیقت نگاری میں بھی متنوع تجربات کے دروازے کھول دیئے۔ نئی ادبی بحثوں اور عام طبقے کی نمائندگی نے تفہیم و ترسیل کے نئے معیار متعارف کرائے۔ افسانے میں شہری زندگی کے ساتھ ساتھ دیہاتوں کی زبوں حالی اور کسانوں کے مسائل نیز ان کے رہن سہن اور کردار و اطوار کی عکاسی نے اردو کہانی کا موضوعاتی کینوس بہت وسیع کر دیا۔ شاعری میں بھی محبت کے روایتی مضامین کے پہلو بہ پہلو معاشرتی و سیاسی مسائل کا ذکر ہونے لگا۔ یوں ترقی پسند تحریک نے ادب کے موضوعاتی دائرے کو معاشرے کی نچلی سطح تک پھیلا کر ادب اور زندگی کے رشتوں کو وسیع اور مضبوط کر دیا۔ موضوعات کے اس تنوع نے اسلوب و اظہار پر بھی اثر ڈالا اور حقیقت نگاری میں اظہار و انداز کے نئے پیرائے وجود میں آئے۔ ترقی پسند تحریک کے ساتھ ساتھ رومانی تحریک کے اثرات بھی قائم رہے لیکن بیسویں صدی کی دوسری، تیسری اور چوتھی دہائی کے برعکس رومانیت پسندوں کے یہاں بھی ترقی پسند تحریک کے اثرات کی وجہ سے ایک تبدیلی آئی اور معاشرتی شعور گہرا ہوا۔ تیسری اور چوتھی دہائی کی نئی ادبی بحثوں، مغربی افکار کے پھیلاؤ اور نئے اسالیب (جس کا زیادہ اظہار نظم میں ہوا) نے بھی اپنا اثر ڈالا اور ترقی پسند اور رومانیت پسند دونوں لکھنے والوں کے یہاں

ہے وہ ابھی دور ہے اور لوٹ کھسوٹ ہی کا ایک نیا نظام وجود میں آ گیا ہے۔

چہارم کچھ خوش فہمیاں جن کی بنیاد پر ہجرت کے سارے عمل سے مطمئن ہونا تھا۔

یہ چاروں رویے مختلف طریقوں سے موضوعات کا حصہ بنے۔ فسادات کا المیہ واقعاتی سطح پر افسانے میں کئی اچھی کہانیوں کا موضوع بنا۔ شاعری میں یہ صرف تأثر اور احساس کی حد تک اظہار پایا۔ ہجرت کا دکھ اور تنہائی افسانے اور شاعری دونوں میں مختلف صورتوں میں ظاہر ہوئی۔ دوسرے دونوں رویے یعنی نئی مملکت کے بارے میں ٹوٹتے خواب اور خوش فہمی زیادہ تر شاعری کا موضوع بنے۔ اس دوران پاکستانی ادب اور اسلامی ادب کی تحاریک کا ذکر بھی سننے میں آیا لیکن پاکستانی ادب کی تعبیر کرنے والے تخلیقی سطح پر کوئی قابلِ ذکر کام نہ کر سکے اور یہ موضوع صرف تنقیدی بحثوں تک ہی محدود رہا۔ اسی طرح اسلامی ادب کی بات کرنے والے بھی ادبی معیار اور جمالیاتی اقدار کی اعلیٰ سطح کو نہ چھو سکے اور اسلامی ادب لکھنے والے کبھی بھی ادباء کی فہرست میں شامل نہ ہو سکے۔ ان کی حیثیت دوسرے درجے کے لکھنے والوں ہی کی رہی جن کا ذکر قابلِ ذکر تنقید میں کبھی نہ آسکا۔ قیامِ پاکستان سے 60ء تک کا زمانہ موضوعاتی اور فنی سطح پر روایت کے تسلسل کا زمانہ ہے۔ بیانیہ حقیقت نگاری اور زبان و بیان کے وہی سانچے اپنی

روایتی ہیئت وتکنیک کے ساتھ مقبول رہے اور پرانے لکھنے والوں کے ساتھ ساتھ اس زمانے کے نئے لکھنے والے بھی اسی ڈگر پر چلتے رہے جس کا آغاز بیسویں صدی کی پہلی دوسری دہائیوں میں ہوا تھا۔"(40)

اس وقت تک ہم نے زیادہ تر افسانے کا جائزہ لیا ہے اور اس افسانے پر تنقیدی رویے کو بھی پیش نظر رکھا ہے۔ کچھ ایسی صورتحال باقی اصناف کی بھی تھی۔ ابتدائی عہد کے ناول میں بھی فسادات ہی کے اثرات تھے۔ رشید اختر ندوی کا ''پندرہ اگست''، نسیم حجازی کا ''خاک اور خون''، رئیس احمد جعفری کا ''مجاہد''، قیسی رام پوری کا ''خون''، ایم اسلم کا ''رقصِ ابلیس'' اور قدرت اللہ شہاب کا ''یا خدا'' سب پر فسادات کے واقعات کے اثرات ہیں۔ کہیں انسان کی بے حرمتی کا اثر ہے، کہیں قدروں کے زوال کی کہانی ہے، کہیں اسلامی جذبے کو ابھارا گیا ہے۔ ہر جگہ جذباتی فضا کے اثرات ہیں۔ ایسے ناول بہت کم ہیں جن سے تحریک آزادی کو سمجھنے میں مدد لی گئی ہو یا آئندہ حالات کی پیش بندی دکھائی دیتی ہو۔ چند اہم ناولوں کا ذکر کیا جا سکتا ہے جن میں قدرے گہری نگاہ سے صورتحال کو دیکھا گیا ہے۔ قرۃ العین حیدر کا ناول ''میرے بھی صنم خانے'' 1948ء میں لکھا گیا۔ اس میں یو۔ پی میں آباد مسلمانوں اور ہندوؤں کی مشترکہ تہذیب کی شکست و ریخت کو بڑی سچائی سے بیان کیا گیا ہے۔ ان کے دوسرے ناول ''سفینۂ غمِ دل'' میں بھی تقسیم کے نتیجے میں بپا ہونے والے فسادات کا ذکر ہے۔ ''آگ کا دریا'' 1958ء میں شائع ہوا۔ یہ ناول تقسیم ہند کو تو براہِ راست موضوع نہیں بناتا لیکن اس میں ہندوستان کی اڑھائی ہزار سالہ تاریخ کے پس منظر میں مختلف قوموں کے اشتراک و تعاون کو بیان کیا گیا ہے۔ عبداللہ حسین نے اپنے ناول ''اداس نسلیں'' میں ہندوستان کی تحریک آزادی کو پس منظر بنایا جبکہ خدیجہ مستور نے ''آنگن'' میں

ایک ایسے کنبے کا ذکر کیا جو آزادی کے سبب سے تقسیم ہو گیا۔

اس میں شبہ نہیں کہ پاکستان میں اردو ادب کا آغاز فسادات کے موضوع کے ساتھ ہوا۔ جو سانحات اس زمانے میں رونما ہوئے تھے لکھنے والوں نے انہیں مختلف زاویوں سے منعکس کیا۔ اگلے چند برسوں میں تقسیم کے نتائج میں پیدا ہونے والے حالات کا ذکر ہے۔ آبادکاری کے مسائل، غربت و افلاس، طبقاتی تضادات، پھر ایک تہذیبی مسئلہ بھی پیدا ہوا جسے ہم ہجرت کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ہم نے یہ بھی دیکھا کہ ہماری تنقید بھی اس سے متاثر ہوئی۔ محمد حسن عسکری کی ایک رائے ہم نے درج کی تھی جس میں ایسے ادب کو الگ کر کے دکھانے کی کوشش کی گئی ہے جو پاکستان کے قیام اور پاکستان کے نظریے سے میل نہیں کھاتا۔ یہی سبب ہے کہ آگے چل کر محمد حسن عسکری نے پاکستانی ادب کی تحریک کا ڈول ڈالا یعنی تقسیم ہند کے نتائج میں پیدا ہونے والا ادب بھی ایک محرک تھا جس نے ادب ادر تنقید میں پاکستانیت کے عنصر کو اجاگر کرنے کی ترغیب دی۔

حوالہ جات

1۔ رشید امجد، ڈاکٹر، پاکستانی ادب کے نمایاں رجحانات مشمولہ عبارت - 1 مرتب ڈاکٹر نوازش علی، گلنار کالونی، راولپنڈی، 1997ء، ص25، 26

2۔ سجاد باقر رضوی، مغرب کے تنقیدی اصول، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، جون1994ء، طبع دوم، ص39

3۔ صلاح الدین ناصر، افکارِ سیاسی، عزیز بک ڈپو، چوک اردو بازار، لاہور، طبع دوم، مئی 1973ء، ص9

4۔ سجاد باقر رضوی، مغرب کے تنقیدی اصول، مقتدرہ قومی زبان، طبع سوم، 2002ء، ص 165

5۔ اردو انسائیکلو پیڈیا، فیروز سنز لمیٹڈ لاہور، طبع سوم، جنوری 1984ء، ص764,763

6۔ ایضاً، ص764

7۔ مکمل اسلامی انسائیکلو پیڈیا، قاسم محمود، سید، شاہکار بک فاؤنڈیشن، کراچی، ص

8۔ تاریخ علی گڑھ تحریک، آل پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس، کراچی، بارِ اول، 1981ء، ص189

9۔ ایضاً، ص123,122

10۔ ایضاً، ص128,127

11۔ تاریخ علی گڑھ تحریک، ص 130

12۔ تبسم کاشمیری، ڈاکٹر، بحوالہ خطبات سرسید، مکتبہ عالیہ، لاہور، 1977ء، ص 148

13۔ تاریخ علی گڑھ تحریک، آل پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس، کراچی، باراوّل، 1981ء، ص 129

14۔ جیلانی کامران، تنقید کا نیا پس منظر، پہلی اشاعت، نومبر 1964ء، ص 92، 93

15۔ تاریخ علی گڑھ تحریک، آل پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس، کراچی، باراوّل 1981ء، ص 234

16۔ وحید قریشی، ڈاکٹر، اقبال اور پاکستانی قومیت، سال اقبال، مکتبہ عالیہ، لاہور، ص 63، 64

17۔ ایضاً، ص 99,98

18۔ علامہ اقبال کا خصوصی مطالعہ، کوڈ نمبر 1506، یونٹ 10-18 برائے ایم۔اے اردو، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، طبع اول 2001ء، ص 14,13

19۔ جیلانی کامران، پروفیسر، قائدِ اعظم اور آزادی کی تحریک، مجلس ترقی ادب، لاہور، طبع دوم، 1990ء، ص 151,150

20۔ سجاد باقر رضوی، تہذیب و تخلیق، جلد اوّل، مکتبہ اردو جدید، لاہور، اپریل 1966ء، ص 73

21۔ جیلانی کامران، پروفیسر، قائدِ اعظم اور آزادی کی تحریک، مجلس ترقی ادب، لاہور، طبع دوم، 1990ء، ص 33

22۔ ایضاً، ص 39

23۔ ایضاً، ص 52

24۔ ایضاً، ص 145

25۔ ایضاً، ص 146

26۔ ایضاً، ص 153,154

27۔ قائدِ اعظم محمد علی جناح بحوالہ افکار قائدِ اعظم مرتب محمود عاصم، مکتبہ عالیہ، لاہور، 1976ء، ص358

28۔ انور سدید، ڈاکٹر، اردو ادب کی تحریکیں، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، طبع سوم، 1996ء، ص476

29۔ سجاد ظہیر، روشنائی، ص123,122

30۔ احمد جاوید پروفیسر، پاکستانی افسانہ، مشمولہ پاکستان میں اردو ادب کے پچاس سال، ادارہ عبارت راولپنڈی، اشاعت دوم، 2002ء، ص218

31۔ محمد حسن، ڈاکٹر، روئے تنقیدی ادب، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، س ن، ص 6

32۔ احمد ندیم قاسمی، خود منتخب کردہ چالیس بہترین افسانے، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، 1991ء، ص 226

33۔ سعادت حسن منٹو، خالی ڈبے خالی بوتلیں، مکتبہ شعر و ادب، لاہور، 1950ء، ص23

34۔ احمد جاوید، پروفیسر، پاکستانی افسانہ مشمولہ پاکستان میں اردو ادب کے پچاس سال،

ادارہ عبارت، راولپنڈی، اشاعتِ دوم، ص221

35۔ محمد حسن عسکری، مجموعہ حسن عسکری، فسادات اور ہمارا ادب مشمولہ انسان اور آدمی، ص 136،

سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، 1994ء، طبع اوّل

36۔ فیض احمد فیض، دستِ صبا، نظم ''صبحِ آزادی''، دسمبر 1959ء،

مکتبہ کاروان، ایبک روڈ، لاہور، ص 29,26

37۔ احمد ندیم قاسمی، شعلۂ گل، اساطیر، لاہور، مارچ 2000ء، ص 41

38۔ احمد جاوید، پروفیسر، پاکستانی افسانہ مشمولہ پاکستان میں اردو ادب کے پچاس سال،

ادارہ عبارت، راولپنڈی، اشاعتِ دوم، ص221

39۔ شہزاد منظر، پاکستان میں اردو افسانے کے پچاس سال، پاکستان اسٹڈی سنٹر، جامعہ کراچی،

اگست 1997ء، ص 107

40۔ رشید امجد، ڈاکٹر، پاکستانی ادب کے نمایاں رجحانات مشمولہ عبارت، مرتب ڈاکٹر نوازش علی، ص 19,18

باب سوم

پاکستانی تنقید میں قومی طرزِ احساس
تحریکیں اور نظریات

ا۔ پاکستانی ادب کی تحریک

ب۔ اسلامی ادب کی تحریک

ج۔ پاکستانی سماج اور سیاسی ماحول میں
وقوع پذیر ہونے والی تبدیلیوں کے
تنقید پر اثرات

د۔ پاکستانی تنقید میں کلچر اور زبان کے مباحث

ہ۔ اردو زبان کے مباحث

ا۔ پاکستانی ادب کی تحریک

قیامِ پاکستان کے وقت ابھی ترقی پسند تحریک اپنے عروج پر تھی۔تقسیم کے بعد بھی اگلے چند برس تک اس تحریک کے واضح اثرات موجود رہے۔ البتہ نئی مملکت کے وجود میں آنے پر پہلے جیسا ماحول برقرار نہ رہا۔نقل مکانی کے باعث ہندو سکھ شاعروادیب ہندوستان چلے گئے جبکہ بہت سے مسلمان ادیب پاکستان آ گئے۔ اس کے علاوہ ایک تبدیلی یہ بھی آئی کہ وہ مشترکہ ماحول ختم ہو گیا جو انگریزی حکومت کی وجہ سے قائم تھا۔ نتیجتاً جونئی دانشوری پیدا ہونا شروع ہوئی اس میں مذہبی فکر کے عناصر غلبہ پانے لگے۔ ایسے نقاد اور شاعر و ادیب جو ترقی پسندی کے مخالف تھے۔ اب نئے حالات کی وجہ سے زیادہ کھل کر ردِعمل کا اظہار کرنے لگے۔ متحدہ ہندوستان میں سماج کے طاقتور طبقے اور برطانوی سامراج ہدف بن رہے تھے۔ اب برطانوی سامراج کا باب تو آزادی کے بعد ختم ہو گیا اور نئی مملکت میں سماج کے طاقتور طبقوں کی نئی حد بندی کی ضرورت محسوس کی جانے لگی۔ ترقی پسند ادیب ابھی تک متحدہ ہندوستان کی فضا سے باہر نہ نکلے تھے۔ اس لیے ان کے ردِعمل میں موجود نقادوں کو پاکستانی ادب کی الگ شناخت وضع کرنے کا موقع حاصل ہو گیا۔ محمد حسن عسکری پہلے نقاد ہیں جنہوں نے پاکستانی ادب کی ضرورت کا نعرہ لگایا اور اس طرح ایک نئی تحریک کا آغاز کرنے کی کوشش کی۔ عسکری ایک زمانے میں ترقی پسند رہ چکے تھے لیکن پھر انہوں نے ایسے مغربی ادب کی طرف رجوع کر لیا جسے ترقی پسند، زوال پسند ادب کہتے تھے۔ اس طرح عسکری اور ترقی پسندوں کے درمیان چپقلش کا سلسلہ پاکستان بننے سے بہت پہلے شروع ہو چکا تھا جب محمد حسن عسکری نے ماہنامہ ''ساقی'' دہلی میں ''جھلکیاں'' کے عنوان سے کالم لکھنے شروع کیے تو اس میں یورپی ادب کے ایسے ہی رجحانات کی ترویج کرنا شروع کی جو ترقی پسندی کی ضد تھے۔ پاکستان بننے کے بعد ترقی پسندی سے اصولی اختلاف اور اس اختلاف کے باعث نئی گروہ

بندی، نئی مملکت میں ہندوستان کی اس مرکزی تہذیب کے تحفظ کی خواہش جو کہیں پیچھے رہ گئی تھی یہ وہ اسباب ہیں جو محمد حسن عسکری کو ایک نئی فکر کی طرف لاتے ہیں۔ احمد جاوید نے لکھا ہے:

> ''محمد حسن عسکری کو ترقی پسند مصنفین سے بہت سی شکایتیں تھیں۔ یہ شکایتیں نظریاتی بھی تھیں اور ادبی گروہ بندی کا شاخسانہ بھی تھیں۔ یہی سبب ہے کہ پاکستانی تہذیب، ادب اور ان سے متعلقہ معاملات پر انہوں نے اپنا ایک الگ نقطۂ نظر بنا لیا۔ تقسیم کے بعد جب نقل مکانی کا عمل ہوا تو ایسے ادباء جو نقل مکانی کر کے آئے تھے، ان کے لیے بالخصوص یہ نقطۂ نظر ایک پناہ گاہ کی صورت اختیار کر گیا۔ پاکستانیت کا یہ تصور ایک طرف تو ترقی پسند ادب کے غلبے سے نکلنے کا راستہ دکھاتا تھا تو دوسری طرف مشترکہ روایت میں سے اپنے لیے ایک الگ راہ بنانے کی سبیل بتاتا تھا۔''(1)

پاکستان آنے کے بعد محمد حسن عسکری نے سعادت حسن منٹو کے ساتھ مل کر 1948ء میں ''اردو ادب'' کے نام سے ایک جریدہ جاری کیا۔ اس پرچے میں اور اپنے ''جھلکیاں'' کے کالموں میں انہوں نے ایسے کئی مضامین لکھے جن سے پاکستانی ادب کی تحریک وجود میں آئی۔ اپنے ایک کالم ''مسلمان ادیب اور مسلمان قوم'' میں جو ماہنامہ ''ساقی'' کراچی میں ستمبر 1948ء میں شائع ہوا، ایک طرف تو ایسے ادب کے خدوخال واضح کرنے کی کوشش کی جو وہ نئی مملکت میں دیکھنا چاہتے تھے اور دوسری طرف ترقی پسند ادب کی مخالفت بھی کی۔ ان کا کہنا یہ تھا کہ مسلمان ادیب اپنی تہذیب اور مذہبی اقدار سے دور ہو گئے ہیں۔ وہ غیر ملکی نظریات کے اسیر ہیں جب تک پاکستان کے ادیب اپنی روایات، اقدار اور نظریۂ حیات کو محفوظ نہیں کریں گے اس

وقت تک وہ ایسا ادب نہیں لکھ سکتے جو پاکستان کی نمائندگی کرتا ہو۔ اسی طرح انہوں نے اپنے دیگر کالموں میں جن میں ''پاکستانی حکومت اور ادیب'' (جھلکیاں، اکتوبر 1948ء)، ''تقسیم ہند کے بعد'' (جھلکیاں، اکتوبر 1948ء)، ''پاکستانی ادیب'' (جھلکیاں، نومبر 1948ء) میں ایسی ہی باتیں کی ہیں جن کا مقصد پاکستانی ادیب کو نئے نظریات سے بچانا اور اپنی تہذیب، مذہب اور اقدار کے قریب لانا تھا۔

محمد حسن عسکری نے ریاست سے وفاداری اور اپنی قومی وتہذیبی اقدار سے وابستگی کو جب اپنی تنقید کا موضوع بنایا تو طرح طرح کے بحث مباحثوں کے سلسلے کا آغاز ہو گیا۔ چونکہ عسکری نے جا بجا اپنے ان خیالات کی مدد سے ترقی پسند تحریک کو نشانہ بنایا تھا اس لیے سب سے پہلے ترقی پسندوں ہی نے اس تحریک کی مخالفت کی۔ اپنے ایک مضمون میں انہی دنوں ڈاکٹر ایم۔ڈی تاثیر نے لکھا:

> ''سیاست کے افق پر بربریت کا ایک مسلک سر اٹھاتا نظر آ رہا ہے۔ وہ ہر طرح کی فنی اور تمدنی سرگرمی کو فنا کر دینا چاہتا ہے۔ وہ اس مقصد کے لیے اسلام کے مقدس نام سے فائدہ اٹھانے میں بھی نہیں چوکے گا۔ ہم بربریت کے ان حامیوں پر ملامت کرتے ہیں کہ انہوں نے ہمارے اس دین کو جس نے ایسی تہذیب کی بنا ڈالی جو علم وفن میں ہمیشہ ممتاز وسرفراز رہی ہے، غلط مفہوم دے دیا ہے۔ ہم اسلام تہذیب کے ان دشمنوں کو شکست دینے کا تہیہ کرتے ہیں۔'' (2)

اس اقتباس میں محمد حسن عسکری کی طرف تو کوئی واضح اشارہ موجود نہیں لیکن یہ خیالات اسی ادبی بحث کا نتیجہ ہیں جو اس نئی تحریک کی وجہ سے ان دنوں پھوٹ پڑے تھے۔

محمد حسن عسکری اپنے تمام تر ادبی سفر میں ایک متلون مزاج نقاد دکھائی دیتے ہیں۔ وہ ترقی پسند بھی رہے، زوال پسند بھی، پاکستانی ادب کی وکالت کی اور اس سے ہٹ کر رینوگینو (Reno Gano) کی روایت سے بھی وابستہ ہوئے۔ اس لیے پاکستانی ادب کے بارے میں ان کی تحریک کے واضح خیالات کو جاننا مشکل سی بات ہے۔ ڈاکٹر انور سدید نے اس کی وضاحت یوں کی ہے:

''پاکستانی ادب کی تحریک ادبی سطح پر قومیت کو ابھارنے والی ایک اہم تحریک تھی۔ اس تحریک نے زمین کو آسمان کے تابع قرار دے کر قومی سطح پر ادب پیدا کرنے کی طرح ڈالی۔''(3)

پاکستانی ادب کے بارے میں محمد حسن عسکری کے خیالات کچھ بھی ہوں لیکن یوں لگتا ہے کہ یہ تحریک صرف ترقی پسند تحریک کے ردِعمل میں سامنے آئی تھی اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ جونہی ترقی پسند مصنفین کی انجمن پر پابندی عائد ہوئی، یہ تحریک ختم ہو کر حلقہ اربابِ ذوق میں ضم ہو گئی۔ اس کے باوجود کہ اس تحریک کا اختتام ابتدائی برسوں ہی میں ہو گیا تھا مگر اس نے ادیبوں کا ایک گروہ ضرور پیدا کیا جنھوں نے عسکری کے خیالات کو آگے بڑھاتے ہوئے پاکستانی ادب، تہذیب اور اقدار پر مضامین لکھے۔ ''نیا دور'' ایک ایسا ہی جریدہ تھا جس کے توسط سے ڈاکٹر صمد شاہین اور ممتاز شیریں نے اس تحریک کے افکار کو آگے بڑھانے کی کوشش کی اور اس کے بعد حلقہ اربابِ ذوق کے پلیٹ فارم پر ہمیں ایسے بہت سارے ادیب نظر آتے ہیں، جو پاکستانی ادب کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں۔ ان میں انتظار حسین، سلیم احمد، سجاد باقر رضوی، مظفر علی سید، احمد مشتاق اور ناصر کاظمی وغیرہ قابلِ ذکر ہیں۔

پاکستانی ادب کی تحریک میں اگرچہ مذہب اور مذہب کی بنیاد پر پیدا ہونے والی قوم کو

مرکزی حیثیت حاصل تھی مگر اس تحریک نے نہ کسی تنظیم کی شکل اختیار کی اور نہ کوئی نظریاتی منشور بنایا۔ یہ بنیادی طور پر ادب کا ایک نیا فکری پس منظر تلاش کرنے کی کوشش تھی اور ادب کے بنیادی اصولوں اور نظریات کی نفی نہیں کرتی تھی۔ البتہ اس کے پہلو بہ پہلو ایک اور تحریک نے بھی جنم لیا جسے ''تحریک ادب اسلامی'' کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اس تحریک نے منشور بھی بنایا اور تنظیم کی شکل بھی اختیار کی جیسا کہ ڈاکٹر انور سدید نے لکھا ہے:

> ''تحریک ادب اسلامی بے ساختہ یا خودرو تحریک نہیں تھی .... یہ تحریک ترقی پسند تحریک کے ردِعمل کے طور پر رونما ہوئی اور اس نے بیشتر ایسے ذرائع کو استعمال کرنے کی کوشش کی جنہیں اس سے قبل ترقی پسند تحریک آزما چکی تھی۔ چنانچہ تحریک کی جہت متعین کرنے اور ادباء میں اجتماعیت کے رجحان کو فروغ دینے کے لیے اس تحریک نے بھی اپنا منشور تیار کیا اور رفقائے تحریک نے اس پر قبولیت کے دستخط کیے۔''(4)

یہ بات تو واضح ہی ہے کہ تحریک ادب اسلامی کا وجود، ترقی پسند تحریک کی مخالفت میں پیدا ہوا۔ ترقی پسند فکر نے بعض حلقوں میں یہ تصور پیدا کیا تھا کہ ترقی پسندی کے فروغ کے ساتھ مذہبی اقدار کو نقصان پہنچ رہا ہے۔ یہ نقصان صرف شعائرِ اسلامی کی سطح ہی پر نہیں سمجھا گیا بلکہ یہ تصور بھی کیا گیا کہ ادب کی جو نئی صورتیں سامنے آئی ہیں ان سے الحاد، بے دینی، فحاشی اور عریانی کو فروغ ملنے کا اندیشہ ہے۔ اس لیے ایسے ادب کے مقابلے میں وہ ادب پیدا کیا جائے جو مکمل طور پر مذہبی اقدار کا حامل ہو اور جو اخلاقی اصلاح کا باعث بنے۔

محمد حسن عسکری کا سارا ادبی سفر اس بات کی دلیل ہے کہ انہوں نے مغربی ادب سے گہرا

اثر قبول کیا مگر ان کی کوشش یہ رہی کہ وہ اس مطالعے سے اپنے ادب کی کوئی سمت متعین کر سکیں:

''مغربی ادب کا مطالعہ عسکری کی ترجیح تھی مگر پھر انہوں نے اس سے کام بھی لینا چاہا۔ ان کا ایک گلہ تو یہ تھا کہ لوگ مغربی ادب کو پڑھنے کا سلیقہ ہی نہیں رکھتے .... ان کے نزدیک یہ اس لیے ضروری تھا کہ حالؔی اپنے پیچھے مغرب کا بہت غلط مفہوم چھوڑ گئے تھے۔ جس سے ساری قوم گویا غلط راستے پر چل نکلی تھی۔ اس کا چارہ بھی کیا جانا چاہیے تھا کہ بقول ان کے غدر کے بعد مسلمان لکھنے والے اپنی قوم سے دور ہٹتے چلے گئے ہیں .... اور ظاہر ہے کہ اس میں حالؔی کی پیروئ مغرب کا بھی بہت ہاتھ تھا۔''(5)

عسکری نے آغاز میں مغربی ادب سے گہرائی اور وسعت جانچنے کے پیمانے اخذ کرنا چاہے۔ وہ حالؔی کی اصلاح پسندی اور اسی طرز پر جدید عہد کی تحریکات کو اپنی تہذیب اور ادب کے لیے موزوں نہیں سمجھتے تھے۔ مسلمانوں کی تہذیب اور تہذیبی مظاہر ہمیشہ سے ان کا موضوع رہے ہیں۔ اسی لیے وہ ایسی جدید تحریکوں سے ذہنی ہم آہنگی پیدا نہ کر سکے جو اجتماعی مفادات کو تو اہمیت دیتی تھیں مگر فردیت (Individuality) اور تہذیب کو اہم نہیں سمجھتیں۔ انہوں نے اپنے مضامین میں ہندوستان میں اس قدیم تہذیب کا بار بار ذکر کیا ہے جو اب زوال پذیر تھی۔ اس ضمن میں وہ روحانیت اور نفسیات ہی کو بنیاد بناتے تھے۔ احمد جاوید کا کہنا ہے:

''عسکری نے تہذیب اور ثقافتی اقدار کا تذکرہ تو بہت کیا ہے مگر اس کی بُنت میں جو بہت سے سیاسی و معاشی عوامل کارفرما ہوتے ہیں ان کی ہیئتِ ترکیبی کو پیشِ نظر نہیں رکھا۔ وہ صرف یہ بتانے پر اکتفا کرتے

رہے کہ ماضی کی تہذیب بہترین کلچری مظاہر پیدا کرنے کا باعث تھی اور ایسا اس لیے ہوا کہ سب طبقوں میں ایک نامیاتی رشتہ موجود تھا۔"(6)

یہ اس زمانے کی بات ہے جب ترقی پسند تحریک ایک غیر طبقاتی سماج کا نعرہ لگا رہی تھی اور عسکری اس نعرے کو اس لیے قبول نہیں کرنا چاہتے تھے کہ وہ تہذیب جو نئے سماجی حالات کی وجہ سے پہلے ہی کمزور ہو رہی تھی وہ نئی تحریکات کے باعث فنا کی زد میں نہ آ جائے۔ عسکری کو اس کا بہت دکھ تھا کہ نئے سماجی حالات نے اس نامیاتی رشتے پر ضرب لگائی ہے جس سے قوم کا وجود برقرار ہے۔ صرف یہی نہیں ہوا بلکہ ادیب بھی اپنی قوم سے اسی باعث بیگانہ ہوتا جا رہا ہے۔

"پھر اسی زمانے میں ایک نیا سماجی مظہر نمودار ہوتا ہے جن لوگوں کو شہروں میں نوکریاں ملتی جاتی ہیں وہ اپنا آبائی وطن چھوڑ چھاڑ کر شہروں میں آتے جاتے ہیں۔ وطن میں ان کے خاندان کا تعلق پشت ہا پشت سے ایک نائی، ایک دھوبی، ایک بھنگی کے خاندان سے تھا۔ یہ سب خاندان ایک دوسرے کے معاملات سے انسانی دلچسپی لیتے تھے مگر اب یہ تعلقات ٹوٹ گئے اور شہر میں آ کر ملازمت پیشہ لوگوں کا ملنا جلنا بس اپنے ہی جیسے لوگوں سے رہ گیا چونکہ اہلِ دماغ طبقے اور عوام میں وہ پہلا سا ربط و ضبط نہیں رہا اس لیے ہمارے ادیبوں کی اپنی قوم سے بیگانگی روز بروز بڑھتی ہی گئی۔"(7)

عسکری جس مخصوص معاشرتی نظام کا ذکر کرتے ہیں وہ انگریزی عہد سے قبل کا سماجی نظام ہے جسے نئے حالات ایک نئی شکل دے رہے تھے۔ ان کے پاس کوئی ایسا نظریہ نہیں تھا کہ وہ نئی

تبدیلیوں کو روک سکیں لیکن وہ یہ ضرور چاہتے تھے کہ پرانے تہذیبی مظاہر اور اس کی اخلاقیات کو ادب کا حصہ دیکھیں۔ اسلام سے ان کی وابستگی بھی ان وسیع معنی کی حامل ہے کہ جس میں محض عبادات ہی نہیں بلکہ وہ تمام ثقافتی مظاہر ہیں جو مسلمانوں نے ہندوستان میں اپنے عہدِ حکومت کے دوران پیدا کیے۔ اپنے ایک مضمون ''تقسیمِ ہند کے بعد'' میں انہوں نے اس کی وضاحت اس طرح کی ہے:

''اب دیکھنا یہ ہے خود مسلمان اپنی قومی ہستی اور شخصیت کے بارے میں کیا رائے رکھتے ہیں۔ کیا وہ بھی سیاسی لیڈروں کی طرح اسے ایک سیاسی افسانہ سمجھتے ہیں یا وہ اپنے نفسیاتی تجربے میں اس شخصیت کے کوئی آثار پاتے ہیں۔ جہاں تک میں اندازہ کر سکتا ہوں عام مسلمانوں کے پاس اس سوال کا صرف ایک ہی جواب ہوسکتا ہے۔ یہ خطرہ ضرور ہے کہ مسلمانوں کو سیاسی لیڈروں کی اطاعت کی ایسی عادت پڑ چکی ہے کہ ممکن ہے کہ ان کے کہنے سے وہ اپنے وجود سے بھی انکار کر بیٹھیں۔ لیکن فی الحال صورت یہ ہے کہ مسلمان بڑے سے بڑے سیاسی حق سے دستبردار ہونے کو تیار ہیں مگر اپنے ملّی وجود اور اس شخصیت کو جو صدیوں کے دوران میں انہوں نے پیدا کی ہے کسی طرح چھوڑنا نہیں چاہتے۔ وہ ''ہندوستانی مسلمان'' ہونے کے لیے صرف نماز پڑھ لینا اور روزہ رکھ لینا کافی نہیں سمجھتے بلکہ زندگی کی ان چھوٹی چھوٹی باتوں کو بھی برقرار رکھنا چاہتے ہیں جن کی وجہ سے انسان کی زندگی میں ایک مخصوص فضا، ایک مخصوص رنگ اور مخصوص ''لب و لہجہ''

پیدا ہوتا ہے اور جن کے پیچھے صدیوں کی تاریخ ہوتی ہے۔ صدیوں کی تاریخ سے میرا مطلب بادشاہوں کی فتوحات نہیں ہیں بلکہ عام آدمی کی معاشرتی زندگی کی تاریخ۔ مسلمانوں کا یہ تقاضا غیر فطری بھی نہیں ہے نہ محض بچوں کی ضد ہے۔ زندگی کی ایک مخصوص شکل کو صدیوں تک پالنے پوسنے کے بعد یکایک اسے الگ پھینک دینا ایسا زبردست حادثہ ہوتا ہے کہ اس سے کسی قوم کا جانبر ہونا مشکل ہے۔''(8)

اپنے ایک مضمون ''انسان اور آدمی'' میں عسکری نے نئی اور پرانی تہذیب کو انسان اور آدمی میں تقسیم کیا ہے۔ انسان سے ان کی مراد جدید عہد کا سماجی و افادی پہلو ہے جبکہ آدمی میں وہ اخلاقی تصورات اکٹھے دیکھتے ہیں۔ قیامِ پاکستان کے بعد جب ادب میں جمود کا ایک وقفہ آیا تو عسکری نے اپنے انہی نظریات کے تحت حالات کا تجزیہ کیا اور یہ بتانے کی کوشش کی کہ نئی اقدار انسان کے جس تصور سے وابستہ ہیں ان میں پائیداری نہیں ہے:

''جو تہذیب آدمیوں کے ٹھوس تجربات سے بے نیاز ہو کر اقدار سازی کرتی ہے اس کے مقدر میں شکستیں اور حسرتیں لکھی ہیں۔ خصوصاً ادب تو آدمیوں سے قطع تعلق کر کے دو قدم نہیں چل سکتا۔ اس دعویٰ کی دلیل پیش کرنے کی ضرورت نہیں۔ اردو کے نئے ادب خصوصاً نئے افسانے کا کچھ حال ہماری آنکھوں کے سامنے ہے۔ ہمارے افسانہ نگاروں نے اپنی تخلیق کا مرکز انسان کو بنایا تھا چنانچہ دس بارہ سال کے اندر اندر سب بیٹھ گئے ہیں .... یہ صورتِ حال کچھ اردو ادب تک ہی محدود نہیں ہے۔ ساری دنیا کا انسان پرست ادب تھک کر چور ہو گیا

ہے۔ اب تک جو کچھ لکھا جا چکا ہے اسے دہراتے رہنے کے سوا اس ادب کے سامنے اور کوئی مستقبل نہیں ہے۔''(9)

عسکری کا خیال تھا کہ جو نئے انسانی تصورات ہیں وہ آدمی کی داخلی شخصیت کے فطری عناصر کو ملیا میٹ کر دیں گے۔ نئے نظاموں میں عام آدمی کی شخصیت، اس کی صلاحیتوں اور اس کی زندگی کے گوناگوں تقاضوں کا لحاظ موجود نہیں ہے۔ یہی وجہ تھی کہ انہوں نے پاکستان اور پاکستان کے ادب میں اسلامی تصورات کی موجودگی کی ضرورت کو محسوس کیا اور برملا کہا:

'' آخر میں کسی تعصب یا جانبداری کے بغیر یہ کہنا مناسب نہ ہوگا کہ عام آدمی کی شخصیت، اس کی صلاحیتوں اور اس کی زندگی کے گوناگوں تقاضوں کا جتنا لحاظ اسلام نے رکھا ہے اتنا کسی اور مذہب یا نظامِ حیات نے نہیں رکھا۔ اسلام نے دل خوش کن باتوں سے کہیں زیادہ اصل زندگی کی حقیقتوں کی طرف توجہ کی ہے۔ اسلام آدمی کی شخصیت کے متضاد اور متناقض مطالبات سے گھبرایا نہیں۔ اس نے کبھی آنکھ چرانے کی کوشش نہیں کی بلکہ ہر تقاضے کو اس کی واجب جگہ دی ہے۔ جس طرح آدمی کی زندگی میں الم اور نشاط دونوں کی جگہ ہے۔ دونوں کا جواز ہے اسی طرح اسلام نے بھی دونوں تصورات کی گنجائش رکھی ہے۔ انسان کو ظالم اور جاہل بھی کہا ہے اور اس کی خوبیوں کو بھی سراہا ہے۔ چنانچہ اسلام کے تصورِ حیات میں شروع سے آخر تک مختلف قوموں اور میلانات کے درمیان ایک توازن موجود ہے۔''(10)

اپنے اس مضمون میں عسکری نے بڑی تفصیل سے اپنا نقطۂ نظر پیش کیا ہے اور پاکستانی

ادب کی نظریاتی تاویل کرتے ہوئے بتایا ہے کہ ہمارے ادب میں اس وقت جان آ سکتی ہے جب وہ اسلامی نظریۂ حیات سے وابستہ ہو۔ اس تصور حیات میں ان کے نزدیک مسلمانوں کی اس ثقافتی زندگی کو اوّلیت حاصل ہے جس کی پرورش انہوں نے صدیوں تک کی ہے۔ انہوں نے اپنے ایک مضمون ''ہمارا ادبی شعور اور مسلمان'' میں ان تاریخی عوامل کا جائزہ لینے کی کوشش کی ہے جن کے سبب سے تہذیبی زوال پیدا ہوا اور اسلامی تصورِ حیات کو گزند پہنچا۔ اس نقصان کا ذمہ دار وہ اس طبقے کو قرار دیتے ہیں جسے قوم کی بقا کی فکر تو تھی لیکن جس نے اپنی کوتاہی سے اپنے تہذیبی طبقے کو کھو دیا۔

> ''اس طبقے نے سب سے بڑی غلطی یہ کی کہ اپنے اور انگریزوں کے درمیان جو سب سے بڑا فرق تھا اسے مناسب طریقے سے سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔ انگریزوں کی مادی ترقی کا ان پر ایسا رعب پڑا کہ اپنا علم، اپنا ادب، اپنی تہذیب، اپنے طور طریقے سب کچھ ہلکے سے نظر آنے لگے۔''(11)

حاؔلی کی پیرویٔ مغرب کو انہوں نے جگہ جگہ تنقید کا نشانہ بنایا ہے اور سرسیّد تحریک کے اس رویے کو بھی ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا ہے جس میں انگریزی تہذیب سے اثر قبول کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اپنے عہد میں انہیں یہی یا اس طرح کی دوسری شکایتیں ترقی پسند تحریک سے تھیں۔ ترقی پسندوں کے وہ اس حد تک تو قائل تھے کہ وہ اجتماعی زندگی کی فلاح کی بات کرتے ہیں مگر تہذیبی مظاہر کے بارے میں ان کا اختلاف نہایت واضح ہے۔ لکھتے ہیں:

> ''رہے 36ء کے بعد والے ادیب تو عقیدے کے اعتبار سے تو وہ اجتماعی زندگی کے قائل تھے مگر خاندان، مذہب وغیرہ سماجی اداروں پر

یقین نہ رکھتے تھے یعنی وہ موجودہ اجتماعی زندگی کو رد کر کے اپنا تعلق ایک آئندہ اور خیالی اجتماعی زندگی سے استوار کرنا چاہتے تھے۔ پھر دوسری طرف اسی طرح کی اجتماعی زندگی سے انہیں جذباتی علاقہ نہ تھا .... اس کے مشاہدے کی خواہش ضرور تھی۔''(12)

تقسیمِ ہند کے بعد جب عسکری پاکستانی ادب کے نقص سے آشنا ہوئے تو بلا شبہ ایک سبب یہ بھی تھا کہ انہیں اندیشہ تھا کہ نئی مملکت میں اگر ترقی پسندوں کا نظریہ مقبول ہوا تو اس سے تہذیب و ثقافت اور اردو زبان کو بھی نقصان پہنچے گا۔ اپنے مضمون ''تقسیمِ ہند کے بعد'' مطبوعہ اکتوبر 1948ء میں انہوں نے اپنے خدشات کا اظہار کھل کر کیا۔ لکھتے ہیں:

''مسلمانوں کی زندگی کے لیے جو تخلیق ضروری ہے اور مسلم کلچر کی زندگی کے لیے لازمی ہے کہ کلچری سرگرمیوں سے تعلق رکھنے والے مسلمان کلچری اعتبار سے اپنا مسلمان ہونا یاد رکھیں .... غیر مسلم کمیونسٹوں نے بڑی باقاعدگی سے پروپیگنڈہ شروع کر رکھا ہے کہ تقسیمِ ہند نے اردو کو بالکل مٹا دیا ہے۔ اردو کا نہ تو کوئی مستقبل پاکستان میں ہے نہ ہندوستان میں۔ خصوصاً پاکستان میں بالکل نہیں۔ مسلمان کمیونسٹ بھی بڑے خلوص اور معصومیت کے ساتھ اس پروپیگنڈے میں برابر کے شریک ہو گئے ہیں اور اس کو اپنی ایمانداری، حق پرستی اور وسیع المشربی سمجھتے ہیں۔ یہ لوگ یہاں کے مسلمانوں کا بھی وہی حال بنانا چاہتے ہیں جو روس کے استعمار نے وسطی ایشیا کے مسلمانوں کا بنایا ہے۔ یہ لوگ اتنی سی بات نہیں سمجھ سکتے کہ انسانی ارادہ

بڑی چیز ہے یا جغرافیہ۔ اردو پاکستان کے کسی علاقے کی مقامی زبان
نہ سہی لیکن مسلمانوں میں یہ ارادہ تو موجود ہے کہ اردو کو اپنی قومی
وحدت کا آلۂ کار بنایا جائے۔ کمیونسٹ پارٹی یہ چاہتی ہے کہ مسلمان
اپنی وحدت کو مستحکم نہ بنا سکیں اور مسلمان کمیونسٹ اسی کام کے لیے
استعمال کیے جا رہے ہیں'' (13)

پاکستانی ادب کی تحریک کا تقسیم ہند کے بعد عرصہ متعین نہیں کیا جا سکتا۔ تقسیمِ ہند کے ساتھ عسکری کے خیالات پر پاکستانیت کا عنصر غالب ہوا۔ چند برس تک وہ اس موضوع کے حوالے سے لکھتے رہے پھر جب ترقی پسند مصنفین کی انجمن پر پابندی عائد ہوئی تو اس تحریک کا اثر بھی معدوم ہونے لگا۔ البتہ ان کے خیالات کے حوالے سے حق اور مخالفت میں مضامین لکھے جاتے رہے بلکہ ادیبوں کا ایک ایسا گروہ بھی سامنے آیا جس نے عسکری کے حوالے سے پاکستانی ادب کی نظریہ سازی کی پھر اس پر کاربند بھی رہا۔ محمد حسن عسکری نے پاکستانی ادیبوں کو اسلام کی اخلاقی اقدار کی طرف متوجہ کیا تھا اور اس خطرے سے آگاہ کیا تھا کہ اگر وہ مغربی افکار اور ترقی پسند نظریے کی طرف بڑھیں گے تو اس سے جو ادب پیدا ہوگا اس کا ہماری اپنی اجتماعی زندگی سے کوئی تعلق نہیں ہوگا اور اس سے زبان اور تہذیب کو شدید نقصان پہنچے گا۔ عسکری کے ان خیالات کی فراقؔ گورکھپوری، سید علی عباس جلالپوری اور عابد حسن منٹو وغیرہ نے شدید مخالفت کی۔ فراقؔ گورکھپوری نے خصوصاً اس بات کو تنقید کا نشانہ بنایا کہ اگر اردو ادب میں اسلامی روح کی شراکت لازمی قرار دے دی جائے تو پھر اردو ادب میں غیر مسلموں کا کیا مقام ہوگا۔ ان کے ان خیالات کو غلط فہمی قرار دیتے ہوئے ڈاکٹر منظر اعظمی لکھتے ہیں:

''فراقؔ صاحب کی یہ غلط فہمی بھی اسلام کو ایک دھرم سمجھنے کا نتیجہ تھا کہ

> اسلامی ادب صرف مسلمان گھرانوں میں پیدا ہوا شخص ہی پیش کر سکتا ہے۔ دوسرا کوئی جو اسلامی اصولوں پر یقین نہ رکھتا ہو پیش نہیں کر سکتا جس طرح ترقی پسند ادب وہی پیش کر سکتا ہے جو ترقی پسندانہ اصولوں پر یقین رکھتا ہو۔ اس طرح اسلامی ادب بھی وہی پیش کر سکتا ہے جو اس کے اصولوں پر ایمان رکھتا ہو اور جب ماضی کے ادب کا جائزہ لینا ہو گا تو جن فن پاروں میں اسلامی ادب کے تصورات کا عکس ہو گا ان کو یقیناً اسلامی ادب کہا جائے گا چاہے ان کو پیش کرنے والا کسی بھی نام کا ہو۔ اس پہلو سے فراقؔ صاحب کا یہ فرمانا محض ایک طنز ملیح ہے کہ کیا میر حسن کی مثنوی اسلامی ادب ہے اور گلزارِ نسیم غیر اسلامی یا منٹو کے افسانے اسلامی ہیں اور کرشن چندر کا ادب کافروں کا ادب ہے۔"(14)

فراقؔ گورکھپوری کے خیالات کو محض غلط فہمی کہہ کر بھی ٹالنا آسان نہیں۔ ان کے خیالات کا اپنا ایک منطقی جواز ہے البتہ عسکری نے جو کچھ کیا وہ پاکستان اور پاکستانی ادب کی ضروریات کے تحت کیا۔ ہر چند کہ ان کے خیالات کو بڑے پیمانے پر تو پذیرائی حاصل نہ ہوئی البتہ جیسا کہ پہلے کہا گیا ایک ایسا گروہ ضرور سامنے آیا جس نے اس وقت بھی یعنی اس تحریک کے معدوم ہونے کے بعد بھی ان کے خیالات سے وابستگی جاری رکھی۔ ایک مثال تو ڈاکٹر آفتاب احمد کی ہے جنھوں نے اس وقت جب عسکری کے خیالات پر تنقید ہو رہی تھی، ان کا بھرپور دفاع کیا۔ جب "نقوش" کے پنج سالہ نمبر میں اسلامی ادب کے نظریے کی مخالفت کی گئی تھی تو ڈاکٹر آفتاب احمد نے "بنام مرشد نازک خیالاں" کے عنوان سے اس کا جواب لکھا اور یہ بات سمجھانے کی کوشش

کی۔ مسلمان ادیبوں کے ہاں مسلم طرزِ احساس کے عناصر آ جانا قدرتی عمل ہے۔ اس کے علاوہ بھی انہوں نے کچھ اور مضامین میں پاکستانی ادب کی نظریاتی اساس تلاش کرنے کی کوشش کی۔ ایک اور مضمون ''اردو ادب تقسیم کے بعد'' جو 1948ء میں لکھا گیا، میں انہوں نے لکھا ہے:

> ''پاکستان کے قیام نے مسلمان ادیبوں میں پھر اس قومی احساس کو ابھارا ہے وہ پھر اپنی قوم سے رشتہ جوڑنے لگے ہیں، اس کا احترام کرنے لگے ہیں، انہیں اپنی تمدنی و ثقافتی روایات کے تحفظ اور ترقی کی فکر ہونے لگی ہے۔ اصل میں تو خود پاکستان کا مطالبہ ہی اس بنا پر کیا گیا تھا کہ ہم اس کلچر کو زندہ رکھنا چاہتے تھے جو ہندوستان میں مسلمانوں کی بدولت پیدا ہوا کیونکہ ہمیں یہ خوف تھا کہ متحدہ ہندوستان میں ایک معاندانہ ہندو اکثریت کا کلچر اسے برداشت نہیں کر سکے گا اور ہر حیلے بہانے سے اسے مٹانے کی کوشش کرے گا۔''(15)

ب۔ اسلامی ادب کی تحریک

اسلامی ادب کی تحریک نے جس تنقید کو آگے بڑھانے کی کوشش کی اس کی وضاحت خان سعادت اکبر خان نے یوں کی ہے:

''ہر صنفِ ادب سے جس طرح اسلامی و اخلاقی اقدار کا تقاضا کیا جاتا ہے اسی طرح تنقید کے فن میں بھی اس بات پر زور دیا جاتا ہے کہ ادب پارے کی جن خصوصیات کو محاسن کا درجہ حاصل ہے ان میں اسلامی و اخلاقی اقدار کو نمایاں مقام دیا جانا چاہیے۔ محاسن ادب کا معیار جہاں صداقتوں حقیقتوں اور ادبی لطافتوں کو قرار دیا جاتا ہے وہاں یہ بھی ضروری ہے کہ اسلامی و اخلاقی اقدار کو بھی نہ صرف یہ کہ سراہا جائے بلکہ معیارِ اولین کا درجہ دیا جائے۔ اس سے یقیناً اعلیٰ و عظیم ادب تخلیق ہو گا جو قلبِ انسانی کے تقاضوں کا آئینہ دار ہو گا۔ ایسے ادب سے یقیناً ایک معقول د موزوں اور مناسب معاشرہ تشکیل پائے گا۔''(16)

اس اقتباس سے یہ اندازہ کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی کہ تحریک ادب اسلامی نے ادب کو فروغ دینے کی کوشش نہیں کی گویا ان کے پیش نظر ادب کے بجائے معاشرے اور سماج کی اہمیت تھی جسے وہ اسلامی نظریات کے تابع دیکھنا چاہتے تھے اور ادب کو ایسا آلہ تصور کرتے تھے جس سے اسلام کے زریں اصولوں کی تبلیغ ممکن تھی گویا اسلامی ادب والوں کا نظریۂ زندگی اس نصب العین کے تابع تھا جو مذہبِ اسلام فراہم کرتا ہے۔ پروفیسر ہارون الرشید کا کہنا ہے:

''اسلام ہمیں ایک خاص نظریۂ زندگی عطا کرتا ہے جو دنیا کے دوسرے مذاہب اور اقوام کے نظریات سے بالکل مختلف ہے چنانچہ وہ لوگ جو اسلام کے پابند ہوں گے ان کی زندگی کے نظریات و مقاصد بھی دوسرے لوگوں سے مختلف ہوں گے اور ان کا ادب بھی انہی نظریات و مقاصد کا ترجمان ہوگا۔''(17)

نقادوں کا ایک گروہ پاکستانی ادب کے حوالے سے محمد حسن عسکری کے ساتھ سامنے آیا تھا تو ایک دوسرا گروہ اسلامی ادب کی تحریک نے پیدا کیا۔ ان نقادوں میں ماہرالقادری، نعیم صدیقی، پروفیسر اسرار احمد خان سہاروی، پروفیسر عبدالحمید، محمود فاروقی، حمید اللہ صدیقی، آسی ضیائی، پروفیسر فروغ احمد اور ابنِ فرید وغیرہ شامل ہیں۔ پروفیسر ہارون الرشید نے مولانا ابو الاعلیٰ مودودی کو بھی نقادوں میں شامل کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

''اسلام پسند تنقید نگاروں میں مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کا نام بھی لیا جا سکتا ہے۔ انہوں نے ترجمان القرآن کے ابتدائی شماروں میں مختلف کتابوں پر بڑے مفید اور کارآمد تبصرے کیے۔ اس کے علاوہ اپنے کچھ مضامین میں انہوں نے ضمنی طور پر اردو کے نئے ادب پر تنقید بھی کی .... اور وقتاً فوقتاً اپنی تحریروں میں ادب وشعر کی اسلامی حیثیت کو بھی نمایاں کرتے رہے۔ اس میں شک نہیں کہ مولانا میں ادبی تنقید کی بھی نہایت اعلیٰ صلاحیت موجود ہے لیکن اپنی دیگر مصروفیات کی بنا پر وہ اس کی طرف توجہ نہ دے سکے۔''(18)

ادب اسلامی کی تحریک و تنظیم اپنے قیام کے بعد چند برس تک ہی جاری رہی مگر یہ رجحان

برقرار رہا۔ اگرچہ سنجیدہ ادب میں اس پر بحث ومباحثہ دکھائی نہیں دیتا لیکن کچھ نقاد اب بھی کسی نہ کسی شکل میں اس حوالے سے بات کرتے رہتے ہیں۔ اہم نقادوں نے عام طور پر اسلامی ادب سے وابستہ ادیبوں اور نقادوں کو زیادہ اہمیت نہیں دی لیکن ڈاکٹر سید عبداللہ جیسے جیّد نقادوں کے ہاں بھی اسلامی ادب کا اعتراف موجود ہے۔ وہ کہتے ہیں:

> ''میری رائے میں اس سے زیادہ مؤثر آواز اسلامی ادب کی ہے جس کے ترجمان اسلام کے مخصوص تصورات کے مطابق ایک ایسے ادب کی تشکیل کے داعی ہیں جو اسلامی اقدارِ حیات کی ترجمانی بھی کرے اور ان کی تبلیغ بھی کرے۔ زیرِ تبصرہ زمانے میں اسلامی ادب کی بحث خاصی دیر تک جاری رہی جس میں کئی اہلِ فکر نے حصہ لیا۔ ان میں خصوصیہ ذکر کے قابل ڈاکٹر احسن فاروقی اور فراق گورکھپوری کے نام ہیں ان کے علاوہ سعید احمد رفیق اور جماعت اسلامی کے ترجمان نعیم صدیقی، ماہرالقادری اور ابو الخطیب اور دیگر حضرات نے بھی اپنے اپنے نقطۂ نظر کی ترجمانی کی اور اسلامی ادب کا جواز ثابت کیا ہے۔ نوجوان نقادوں میں پروفیسر جیلانی کامران نے ایک فکر انگیز تصور دیا ہے۔''(19)

اسلامی ادب سے وابستہ نقادوں کی فکر کا منبع عام طور پر مولانا مودودی کے افکار ہیں۔ بعض نقاد جن میں نعیم صدیقی کا نام بہت نمایاں ہے جماعت اسلامی سے باقاعدہ وابستہ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہمیں ادبِ اسلامی کی تنقید میں مولانا مودودی کا حوالہ بار بار ملتا ہے۔ ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، ادب اسلامی کا ایک نمائندہ جریدہ ہے اور حقیقت یہ ہے کہ یہی وہ رسالہ ہے جس

نے ادبِ اسلامی کے فروغ میں نمایاں اور بنیادی کردار ادا کیا ہے۔ اس کی اشاعت 1962ء میں شروع ہوئی تھی جو اب تک جاری ہے۔ اس کے مدیران میں نعیم صدیقی، پروفیسر فروغ احمد اور حفیظ الرحمٰن احسن شامل رہے ہیں۔ ''سیّارہ'' میں ہمیں مولانا مودودی کی ادبی خدمات پر بے شمار مضامین مل جاتے ہیں۔ مثلاً مولانا مودودی-مصنف و مضمون نگار (ڈاکٹر ابواللیث صدیقی)، مولانا مودودی کا اسلوب (ڈاکٹر محمد احسن فاروقی)، مولانا کی ادبی حیثیت (ابوالخیر کشفی)، مولانا ایک عظیم انشاء پرداز (اسلم کاشمیری)۔ ان کے علاوہ مرزا ادیب، حسین علی امام، حفیظ الرحمٰن احسن، ڈاکٹر احمد شجاعت، فروغ احمد اور اسد گیلانی وغیرہ نے بھی مودودی کے ادبی افکار اور کاوشوں کو موضوع بنایا ہے۔

مولانا کی سیاسی حیثیت سے تو ہر کوئی آگاہ ہے لیکن ان کی ادبی حیثیت کا اعتراف کم و بیش صرف ادب اسلامی سے وابستہ ادباء کے ہاں ہی ہے۔ اس اعتراف کا بڑا سبب زندگی کے ہر شعبے سے متعلق مولانا مودودی کی وہ فکر ہے جس کی ترویج و اشاعت تحریک ادب اسلامی کا منشا رہا ہے:

> ''مولانا مودودی کی سب سے بڑی خدمت اور سب سے بڑا کمال یہ ہے کہ انھوں نے انسانی زندگی کے ہر شعبے کا خواہ وہ تعلیمی ہو یا تہذیبی، فکری ہو یا عملی، اخلاقی ہو یا مذہبی، اقتصادی ہو یا سیاسی، معاشرتی ہو یا تمدنی، اسلامی نقطۂ نظر سے گہرا مطالعہ کیا اور ہر معاملے اور ہر مسئلے میں اسلامی احکام و نظریات کو نہایت وضاحت اور تفصیل سے بیان فرمایا۔''(20)

یہ کہنے کے بعد پروفیسر ہارون الرشید کہتے ہیں:

''مولانا مودودی صرف ایک عالم اور مفکر ہی نہیں ایک سنجیدہ اور باوقار ادیب اور انشاء پرداز بھی ہیں۔''(21)

مولانا مودودی کا ادیب ہونا ان کے افکار کے باعث ہے البتہ ان کے اسلوب کو ادبِ اسلامی کے بے شمار نقادوں نے بہترین اسلوب قرار دیا ہے۔ رفیع الدین ہاشمی نے لکھا ہے:

''مولانا مودودی نے اردو نثر کی بہترین علمی و ادبی روایت کی بنیاد ہمیں ایک نئے Scientific اسلوب کا نمونہ عطا کیا ہے جو اپنی نوعیت میں منفرد ہے۔''(22)

ادب اسلامی کی تنقید میں ہمیں ادب کی جمالیاتی قدروں پر مباحث زیادہ دکھائی نہیں دیتے۔ زیادہ توجہ ان افکار و اقدار کی تلاش پر مرکوز ہے جن میں اسلامی نقطۂ نظر موجود ہو۔ البتہ زبان و بیان کی ظاہری خوبیوں کا تذکرہ ضرور نظر آتا ہے لیکن بحیثیت مجموعی ادب جو احساسِ جمال پیدا کرتا ہے وہ ادب اسلامی والوں کا موضوع دکھائی نہیں دیتا۔

تحریک ادبِ اسلامی کا تصورِ قومیت بہت سادہ ہے۔ وہ تہذیب وتمدن، زبان اور ایسے ہی دیگر عناصر کو قوم کی شناخت کے لیے ثانوی درجہ دیتے ہیں جبکہ بنیادی چیز مذہب کے مطابق اخلاق کی تعمیر و تشکیل اور زندگی کے دیگر معاملات میں بھی مذہب کی پیروی کو ضروری خیال کرتے ہیں۔ تحریک ادب اسلامی چونکہ مولانا مودودی کے خیالات سے اکتساب کرتی ہے اس لیے انہوں نے ادب کی تنقید میں مولانا ہی کے خیالات کو پیش نظر رکھا ہے۔ تقسیم سے قبل جماعت اسلامی الگ وطن کے تصور کی نفی کرتی رہی ہے۔ اپنی کتاب ''تحریک آزادی ہند اور مسلمان'' میں جو پہلی بار قیام پاکستان سے قبل شائع ہوئی مولانا مودودی نے مسئلہ قومیت پر بڑی وضاحت سے اظہارِ

خیال کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

''سرسری نظر میں جو شخص نیشنل ازم کے معنی اور اس کی حقیقت پر غور کرے گا اس سے یہ بات چھپی نہیں رہ سکتی کہ اسلام اور نیشنل ازم دونوں اسپرٹ اور اپنے مقصد کے لحاظ سے ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ اسلام کا خطاب انسان من الحیث انسان سے ہے وہ سارے انسانوں کے لیے اعتقادی و اخلاقی بنیاد پر عدل وتقویٰ کا ایک اجتماعی نظام پیش کرتا ہے اور سب کو اس کی طرف بلاتا ہے۔''(23)

مولانا مودودی یہ سمجھتے تھے کہ قوم پرستی کے نتیجے میں خود غرضی جنم لیتی ہے اور ہر قوم اپنے فائدے پر نظر رکھتی ہے جبکہ اسلام کے مقاصد دنیاوی فوائد سے بالاتر ہیں۔ اسی مضمون میں انہوں نے آگے چل کر کہا ہے:

''جہاں اسلام ہے وہاں نیشنل ازم کے لیے کوئی جگہ نہیں۔ نیشنل ازم کی ترقی کے معنی یہ ہیں کہ اسلام کے لیے پھیلنے کا راستہ بند ہو گیا ہے اور اسلام کی ترقی کے معنی یہ ہیں کہ نیشنل ازم جڑ بنیاد سے اکھاڑ دیا گیا۔''(24)

تحریک ادب اسلامی نے اسی لیے ادب کو صرف اخلاقی اصلاح تک محدود رکھا اور دیگر معاملات و مسائل کو جن کا تعلق انسان کی فوری ضرورتوں، طبقاتی آویزشوں، تہذیب و تمدن کی رنگا رنگیوں اور تضادات وغیرہ سے بنتا تھا یا تو فروعی سمجھا یا ذیلی۔ اسرار احمد خان سہاروی کہتے ہیں:

''اسلامی ادب کی اگر وسیع قسم کی تعریف کریں تو ہر وہ ادب اس میں شامل ہے جس میں اسلام کی عطا کردہ اخلاقی قدروں کو ملحوظِ خاطر رکھا گیا ہو۔ ادب زندگی کا ترجمان ہے اور زندگی کے بے شمار گوشے ہیں۔ گویا زندگی کے تمام گوشوں پر اخلاق اسلامی کے نقطۂ نظر سے روشنی ڈالنا اسلامی ادب ہے۔''(25)

تحریک ادب اسلامی بھی محمد حسن عسکری کی پاکستانی ادب کی تحریک کی طرح چند برس ہی موجود رہی۔ اصل میں یہ دونوں تحریکیں ترقی پسند تحریک کا ردِعمل تھیں۔ جب ترقی پسند مصنفین کی انجمن پر پابندی عائد ہوئی تو ان تحریکوں کی ضرورت بھی برقرار نہ رہی۔ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ان تحریکوں نے اپنا اثر چھوڑا ہو یا نہ چھوڑا ہو لیکن قیامِ پاکستان کے بعد ہماری تنقید میں پاکستانی قومیت کا جو احساس بیدار ہوا وہ نہ صرف برقرار رہا بلکہ پروان چڑھتا رہا اور رفتہ رفتہ ہماری تنقید کے غالب حصے پر پاکستانی قومیت کے طرزِ احساس نے غلبہ پا لیا۔ اس بات کو سمجھنے کے لیے ہمیں وہ تمام پس منظر سامنے رکھنا پڑتا ہے جو سیاسی، سماجی اور معاشرتی سطح پر تقسیم کے بعد پیدا ہوا اور پھر مختلف شکلیں اختیار کرتا رہا۔

ج۔ پاکستانی سماج اور سیاسی ماحول میں وقوع پذیر ہونے والی تبدیلیوں کے تنقید پر اثرات

پاکستان کے قیام کے لیے آزادی کی تحریک جن اسباب سے چلی اس کا ذکر اس سے قبل باب دوم میں ہو چکا ہے۔ مسلمانوں کا ایک الگ قوم کی شکل میں ہونا اس کا بنیادی سبب تھا۔ اس قوم کی اپنی تاریخ، تہذیب اور تمدن اور زبان تھی جبکہ اس کی سماجی حیثیت کی بھی یہی ضرورت تھی کہ وہ اپنے قومی تقاضوں کے مطابق کسی الگ سرزمین پر زندگی گزار سکے۔ سرسید تحریک اور پھر آل انڈیا مسلم لیگ کا قیام اسی مقصد کے حصول کے لیے تھا۔ یہ قومی شعور مسلمانوں کے ادب میں صوفیا کے عہد سے چلا آ رہا تھا، اس کی شکل کو سرسید تحریک نے واضح کیا۔ اقبال اور دیگر مسلم اکابرین نے مسلمانوں کے اپنے قومی شعور کو بیدار کرنے اور اسے شکل دینے میں ایک بڑا کردار ادا کیا۔ یہی وجہ ہے کہ جب پاکستان بن گیا تو ابتدائی برسوں ہی میں زندگی کے ہر شعبے میں اسلامی اقدار کی ترویج کی خواہش اور کوشش نظر آنے لگی۔

پاکستانی اور اسلامی ادب کی تحریکیں اس کی ایک کڑی ہیں۔ اگر چہ یہ تحریکیں ایک سطح پر ترقی پسندی کا ردِعمل بھی ہیں مگر ان کے توسط سے ایک نیا ذہنی افق بھی نمودار ہوتا دکھائی دیتا ہے۔ یہ تحریکیں اگر چہ بطور تحریک زیادہ دیر برقرار نہ رہیں لیکن وہ قومی فکر جس کی ضرورت آغاز میں محسوس کی گئی تھی، پاکستان کے آئندہ سیاسی ماحول میں اس کی از خود نگہداشت د پرداخت شروع ہوگئی۔ پاکستان کا قیام اپنے ساتھ بہت سے مسائل لے کر آیا تھا، بالخصوص سیاسی انتشار نے سارے ماحول کو پراگندہ کر دیا تھا۔ حکومتی سطح پر اختیارات کی تقسیم ایک ایسے فساد کی بنیاد بنی کہ کسی حکومت کو استحکام حاصل نہ ہو سکا۔ 1947ء سے 1958ء تک کے عرصے کے دوران گیارہ برسوں میں پاکستان نے 9 وزیرِ اعظم دیکھے۔ ایک وزیرِ اعظم جو تحریک آزادی کے سرگرم

رہنما بھی تھے یعنی لیاقت علی خان، وہ راولپنڈی کے جلسۂ عام میں شہید کر دیے گئے۔ یہی وہ حالات ہیں جنہوں نے نہ صرف عوامی سطح پر بلکہ دانشوری کی سطح پر بھی بدحالی اور افسوس کا ماحول پیدا کیا۔ ڈاکٹر صفدر محمود نے اس زمانے کو یاد کرتے ہوئے اپنی کتاب کے دیباچے میں لکھا ہے:

> ''یہ دور پاکستان کی تاریخ کا اہم ترین دور تھا اور اس زمانے میں سیاسی مسائل کے جو کانٹے بوئے گئے آج وہ راستے کی خار دار جھاڑیاں بن چکے ہیں۔''(26)

اس ابتلا کے زمانے میں اردو ادب پر دو طرح کی کیفیات طاری تھیں۔ تخلیقی ادب پر جمود کے آثار نمودار ہوئے اور تنقید کے میدان میں سناٹا طاری ہو گیا۔ جب تخلیق موجود نہ ہو تو تنقید کہاں سے آئے۔ محمد حسن عسکری، احتشام حسین، ڈاکٹر احسن فاروقی یا اس نوع کے چند دیگر نقاد کچھ نہ کچھ نظریہ سازی کی کوشش تو کرتے رہے لیکن انہیں بھی جمود کا گلہ تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ نہ صرف سیاسی، سماجی اور معاشرتی ماحول پر پژمردگی کے آثار تھے بلکہ ایک حد تک تنقید بھی اس سے محفوظ نہ تھی۔ جب 1958ء میں مارشل لاء نافذ ہوا تو ایک منفی عامل کا اور اضافہ ہو گیا۔ تحریر و تقریر پر پابندی عائد ہوئی۔ لہٰذا پاکستانی ادب اور تنقید کو جس مجموعی مزاج کی ضرورت تھی اس کے خدوخال واضح ہونا مشکل دکھائی دینے لگے۔

پاکستان کی تاریخ میں 1965ء کا سال ایک اہم ترین سنگِ میل ہے۔ اسی میں پاک بھارت جنگ ہوئی جس نے پاکستانی وجود کو خطرات سے دوچار کر دیا۔ یہ ایک نوزائیدہ قوم کے سامنے پہلا چیلنج تھا۔ دیکھنا یہ تھا کہ وہ قوم جس نے ایک طویل جدوجہد کے بعد ایک ریاست تشکیل دی تھی کیا وہ اس کی حفاظت کے قابل تھی۔ اس سترہ روزہ جنگ کے فوجی یا سیاسی مقاصد بروئے کار آئے یا نہیں، ان سترہ دنوں میں وہ قوم جو سیاسی اور سماجی حوالوں سے منتشر دکھائی دیتی

تھی دفاعِ وطن کے لیے ایک مرکز پر اکٹھی ہوئی۔ پاکستان میں کوئی ایسا شاعر یا ادیب نہیں تھا جس نے اپنے وطن اور قوم کی بقا کو اپنا موضوع نہ بنایا ہو۔ یہی وہ زمانہ ہے جب ہماری تنقید میں بھی پاکستانی قومیت کا شعور نئے سرے سے اور پوری قوت کے ساتھ نمودار ہوا اور عام طور پر اسی رخ اور اسی حوالے سے شعروادب کی گفتگو پروان چڑھنے لگی۔ سید وقار عظیم نے ستمبر 1965ء کی شاعری کا جائزہ لیتے ہوئے لکھا:

> ''پاکستان کی زندگی کے نئے دور کے متعلق جب کوئی بات شروع کی جاتی ہے تو آدمی کی زبان سے اضطراری طور پر نکلتا ہے ''چھے ستمبر'' ....حقیقت یہ ہے کہ مہینے تو کیا گزرتے ہوئے سال، قرن اور صدیاں بھی اس دن کو نہیں بھلاسکیں گی کہ اس دن پاکستانی کے لیے انفرادی طور پر اور پاکستانی پوری قوم کے لیے اجتماعی طور پر خودنظری اور خود شناسی اور خود اعتمادی کے ایک نئے دور کا آغاز ہوا اور زندگی کے اس نئے دور میں جنگ کے محاذ کے ساتھ زندگی کے گوشے گوشے میں پھیلے ہوئے بے شمار محاذوں پر ہر متنفس نے ایک جنگ لڑی اور جنگ کر کے اس میں فتح حاصل کی۔''(27)

سید وقار عظیم نے ستمبر 1965ء کو پاکستانی قوم کی خودنظری اور خود شناسی کے دور کا آغاز کہا ہے۔ اپنے سے بڑے ملک کے مقابلے میں وطن کا دفاع اسی صورت میں ممکن تھا جب قوم متحد ہو اور قوم کے اتحاد کے لیے کسی نظریے کی ضرورت تھی۔ پاکستانی نقادوں نے اس دور میں اسی قومی شعور کو سمجھنے کی سنجیدہ کوششیں شروع کیں۔ وقار عظیم ہی نے اپنے اس مضمون میں آگے چل کر کہا ہے:

> ''بقا کی اس جنگ کا احساس دلانے والے اس شاعر کو جو آزادی کے حصول کے بعد سے اب تک اٹھارہ سال کی مدت میں بھی پورے یقین و اعتماد سے زندگی کے ساتھ اپنا رشتہ استوار نہیں کر سکا تھا، عزیز قدروں کی بقا کی جنگ کی اس دوڑ میں کئی مستحکم اور پائیدار رشتے دریافت اور استوار کرنے کا موقع ملا ہے۔ وطن اور اس کی مقدس سرزمین کے ساتھ اس کا رشتہ، ماضی کی تہذیبی روایت کے ساتھ اس کا رشتہ، اللہ اور اس کے احکام کے ساتھ اس کا رشتہ، اپنے مخاطب کے ساتھ اس کا رشتہ،اپنے فنی منصب کے ساتھ اس کا رشتہ .... اس کی شاعری اب وطن کی محبت اور جاں نثاری کی شاعری اور حق اور حق کی بے شمار قدروں کی حمایت اور پاسداری کی شاعری بن گئی ہے۔''(28)

پاکستان کے قیام کے بعد 1965ء کی جنگ دانشوروں کے لیے تحریک آزادی کی تصدیق تھی۔ نتیجتاً ہماری تنقید میں پاکستانیت کا جو عنصر قیام پاکستان کے بعد پیدا ہوا تھا وہ 1965ء کے بعد فزوں تر ہوا۔ اس طرح پاکستانیت پر مجموعی اور کبھی الگ الگ عناصر پر انفرادی انداز سے تنقیدی مضامین اور نظریہ سازی کا عمل بڑھتا گیا اور رفتہ رفتہ ہمارے نقادوں نے ادب کا جائزہ لینے میں پاکستان کی قومی ضرورتوں کو پیشِ نظر رکھنا شروع کر دیا۔ ڈاکٹر رشید امجد کہتے ہیں:

> ''ساٹھ کی دہائی کے دوران ایک اہم رویہ اور رجحان زمین کی اہمیت کے حوالے سے سامنے آیا .... اپنی دھرتی سے وابستگی کے اس

> احساس اور رویے نے پاکستانی ادب میں پہلی بار اپنی زمین کی اہمیت کا احساس پیدا کیا جو 1965ء کی جنگ کے بعد اور مضبوط ہوا۔"(29)

یہ جذباتی عہد تھا پاکستان کو اپنے سے بڑے اور طاقتور دشمن کا سامنا کرنا پڑا تھا مگر اس عرصے میں قومی سطح پر جو اتحاد پیدا ہوا اور جو یگانگت آئی وہ اس جذبے کی مرہونِ منت تھی جو صرف اس قوم میں ہوتا ہے جو کسی ایک نظریے، آئین یا مؤقف سے وابستہ ہوتی ہے۔ پاکستان کا قیام ایسی ہی کسی یکجائی کی وجہ سے وجود میں آیا تھا مگر پھر سیاسی کوتاہیوں کے سبب سے قومی یگانگت بری طرح متاثر ہوئی۔ ایوب خان کے مارشل لاء نے جب اظہار پر پابندی عائد کی تو اس کا نقصان یہ ہوا تھا کہ علم و ادب کی آزاد نشوونما فطری انداز سے نہ ہو پائی۔ 1965ء کی جنگ نے ادیبوں اور فنکاروں کو ایک نیا شعور عطا کیا۔ وہ قوم جو 1947ء کے بعد اپنی نظریاتی شناخت کے بارے میں مختلف خدشات کا شکار ہوگئی تھی وہ رفع ہو گئے۔ پاکستانی طرزِ احساس جو قیامِ پاکستان کا باعث بنا تھا وہ درحقیقت اسی زمانے میں متشکل ہوا۔ ڈاکٹر انور سدید لکھتے ہیں:

> "حب الوطنی اور ارضِ پاکستان سے روحانی وابستگی کا جذبہ شدت سے بیدار ہوا اس کی ایک صورت تو "سوہنی دھرتی" کے تصور میں ابھری اور دوسری صورت یہ ہوئی شہروں اور قصبوں سے جذباتی وابستگی کا شدید ترین جذبہ پیدا ہو گیا۔ تیسرے شعراء نے نظریاتی تعصب سے بلند ہو کر ارضِ وطن کی خوشبو کو جبلی سطح پر محسوس کیا اور اپنے گردوپیش کو شعری اظہار کے ساتھ منسلک کر دیا۔ چنانچہ زمین کی خوشبو نہ صرف شاعری میں رچ بس گئی بلکہ یہ قاری کے مشامِ جاں کو بھی معطر کرنے لگی۔"(30)

1965ء کی اہمیت کا تذکرہ کرتے ہوئے الطاف گوہر نے اپنے مضمون میں پاکستان کے ابتدائی سترہ برسوں کا تجزیہ کیا ہے اور یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ اس جنگ میں کس طرح ایک قومی طرزِ احساس کو ادب کا حصہ بنایا گیا:

> ''پچھلے سترہ سال میں ادبی تخلیقات زیادہ تر جذباتی دور کی چیزیں تھیں۔ ایک معاشرہ ختم ہو گیا تھا۔ نیا معاشرہ ابھی پوری طرح تعمیر نہیں ہوا تھا۔ سن 47ء سے مختلف نظریات ایک دوسرے سے ٹکراتے رہے ایک لحاظ سے اچھا بھی تھا اور ضروری بھی اس لیے کہ نظریاتی ٹکراؤ سے ہی بات آگے بڑھتی ہے۔ لکھنے والا کبھی اپنی ذات سے بے زار تھا کبھی ارد گرد کی فضا سے .... اردو ادب میں جمود تھا یا نہیں لیکن اسے تازہ خون کی ضرورت تھی کہ وہ اپنے آپ کو زندگی کے ساتھ ہم آہنگ کر سکے۔ یہ موقع سترہ دنوں کی اس جنگ نے مہیا کر دیا جو معرکہ حق و باطل تھا۔''(31)

پاکستان میں اردو ادب کے ارتقا کی کہانی یہ ہے کہ ابتدائی زمانہ فسادات کا موضوع لے کر آیا لیکن اس کے بعد پاکستانی اور اسلامی ادب کی نظریہ سازی کا دور شروع ہو گیا۔ یہ ایک طرح سے ترقی پسندی کا ردِ عمل بھی تھا مگر اس کا ایک مقصد پاکستانی طرزِ احساس کو اردو ادب کا حصہ بنانا بھی تھا لیکن تخلیقی اور تنقیدی ادب کی جو رفتار قیامِ پاکستان سے پہلے تھی وہ پچاس کی دہائی میں نظر نہیں آئی۔ اس پر مستزاد 1958ء کا مارشل لاء ہے جس نے ادب کے فطری ارتقاء میں رکاوٹیں کھڑی کیں۔ تنقید کا عمل سست پڑ گیا۔ 1965ء کی پاک بھارت جنگ وہ پہلا واقعہ ہے جس نے پاکستانی قوم کو ایک مرتبہ پھر ایک جگہ مجتمع ہونے کا موقع فراہم کیا۔

لیکن یہ جنگ جس طرح بے نتیجہ اختتام پذیر ہوئی اس سے بعض جذباتی مسائل بھی پیدا ہوئے۔ وہ مسائل جو مارشل لاء کی وجہ سے دبے ہوئے تھے اب نئی شکل میں ابھر آئے۔ قوم نے ایوب کی حکومت کے خلاف اپنے غصے کا اظہار عوامی تحریک کی شکل میں کیا۔ مغربی پاکستان میں اس تحریک کی سربراہی ذوالفقار علی بھٹو اور مشرقی پاکستان میں مجیب الرحمٰن کر رہے تھے۔ یہ تحریک 1970ء کے انتخابات کے ایسے نتائج سامنے لائی جس نے ایک طرف تو جمہوری آزادیوں کے در کھولے تو دوسری طرف ملکی وحدت کو دولخت کرنے کا باعث بنی۔ پاکستان جغرافیائی طور پر ایک وحدت کی شکل میں نہیں تھا۔ مشرقی اور مغربی پاکستان کے درمیان ایک ہزار میل کا فاصلہ تھا۔ بنظرِ غائر دیکھیں تو دونوں حصوں میں مذہب کے سوا اور قدریں مشترک نہ تھیں۔ ایک مضبوط نظریے نے ان دو حصوں کو ایک وطن کی شکل دی تھی۔ مگر تقسیمِ ہند کے بعد ان دونوں حصوں کے درمیان خلیج بڑھتی رہی۔ معاشی اعتبار سے مشرقی پاکستان مغربی پاکستان سے پیچھے رہ گیا۔ علاوہ ازیں لسانی اختلافات بھی آغاز ہی سے موجود تھے۔ 1952ء میں بھاشا اور اردو کے نام سے لسانی تحریک شروع ہوئی۔ انتظامی امور میں سیکریٹریٹ کے اعلیٰ عہدوں پر مغربی پاکستان ہی سے لوگ تعینات کیے جاتے تھے۔ سیاسی طور پر بھی اس حصے کو نظر انداز کیا جاتا رہا۔ ایک مسلم لیگی ورکر نے 1948ء میں یہ بات کہہ دی تھی:

> ''محسوس ہوتا ہے کہ موجودہ نظام میں مشرقی بنگال کو واقعتاً نظر انداز کیا جا رہا ہے۔''(32)

1954ء کے انتخابات میں بھی صوبائی عصبیت کے نعرے لگنا شروع ہو گئے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اس سال کے انتخابات میں مسلم لیگ کو مشرقی پاکستان میں شکستِ فاش ہوئی۔ جس کے نتیجے میں صنعتی بدامنی، مظاہروں اور قتل و غارت گری کا بازار گرم ہو گیا اور اس کے بعد مسلسل

حالات بگڑتے گئے۔ بنگالی اور غیر بنگالی کے امتیاز کو ہوا ملنے لگی۔ اس کا اثر پورے ملک پر پڑا۔ نتیجتاً 1958ء میں مارشل لاء نافذ ہو گیا اس طرح رہی سہی کسر مارشل لاء نے پوری کر دی۔ 1962ء کے آئین کے خلاف ڈھاکا یونیورسٹی میں احتجاجی مظاہرے ہوئے۔ 1965ء کی جنگ کے اگر جذباتی سطح پر مغربی پاکستان پر مثبت اثرات پڑے تو مشرقی پاکستان پر منفی۔ جنگ کے دوران مشرقی پاکستان میں ایک ڈویژن فوج موجود تھی۔ جس نے وہاں عدم تحفظ کے احساس کو بڑھا دیا۔ ایوب خان کے مارشل لاء کے دوران بنگالیوں کی سوچ میں جو تبدیلی آئی اس کا اظہار مجیب الرحمٰن کا منصوبۂ خود مختاری تھا مگر وہ درحقیقت علیحدگی کا دروازہ کھولتا تھا۔ اسی خطرے کو بھانپتے ہوئے مجیب الرحمٰن کے خلاف سازش کیس دائر ہوا۔ مجیب الرحمٰن پر الزام تھا کہ انہوں نے بھارتی ایجنسیوں کے ساتھ مل کر مشرقی پاکستان کی علیحدگی کا منصوبہ بنایا تھا لیکن ایوب خان کی حکومت کمزور ہو جانے کے بعد مجیب کی مقبولیت میں اضافہ ہو گیا۔ اسی لیے 1970ء کے انتخابات میں ان کی جماعت عوامی لیگ نے مشرقی پاکستان میں تاریخی فتح حاصل کی۔ ملک پر اب جنرل یحییٰ کی حکومت تھی جو خطرے کو بھانپ سکی نہ اس پر قابو پا سکی۔ نتیجتاً 1971ء میں بھارت نے اس کا فائدہ اٹھایا اور پاک بھارت جنگ کے نتیجے میں مشرقی پاکستان الگ ہو کر بنگلہ دیش بن گیا۔ سقوطِ ڈھاکا کا واقعہ پاکستانی تاریخ کا ایسا المناک باب ہے جس نے پاکستانی قوم سے وہ خوشی اور مسرت واپس لے لی جو 1947ء اور 1965ء میں حاصل ہوئی تھی۔ اس جنگ میں پاکستان کو نہ صرف دونوں سرحدوں پر شکست ہوئی بلکہ نوے ہزار فوجی جنگی قیدی بنا لیے گئے۔ جنگ کا ذلت آمیز پہلو ڈھاکا کے پریڈ میدان میں جنرل نیازی کا ہتھیار ڈالنا اور پھر ملک کا دولخت ہونا ہے۔ بنگلہ دیش کا قیام یہ سوال لے کر آیا کہ پاکستان کا قیام جس نظریے کی بنیاد پر ہوا تھا اس میں کس حد تک صداقت ہے اور دوسرا خطرناک پہلو یہ تھا کہ کیا بقیہ پاکستان اپنا وجود برقرار رکھ سکے گا۔ اور اگر ایسا ممکن ہے تو کیا اس کے لیے نئی نظریہ سازی کی ضرورت ہے۔

محمد کاظم نے اس جنگ کے نتائج پر تبصرہ کرتے ہوئے مغربی جرمنی سے یہ خط ماہنامہ ''فنون'' کو بھیجا:

''اس جنگ کے نتیجے میں ہم اپنی تاریخ کے جس افسوسناک المیے سے گزر کر آئے ہیں اس نے مزاج اور ذہن کو ایک طرح سے خارج المرکز کر رکھا ہے۔ دماغ میں ایک بڑی پھنسی ہوئی ہے جس میں طرح طرح کے سوال بھاپ بن کر ابھرتے ہیں اور جواب نہ پا کر زمین کی دیواروں سے سر پٹک کر رہ جاتے ہیں۔ ایسی حالت میں کوئی صحیح الخیال آدمی زمانہ امن و مسرت کی داستان کیسے سنا سکتا ہے اور اگر وہ سنانے پر اپنے آپ کو آمادہ بھی کر لے تو کون ہو گا جو اس بے وقت کی راگنی پر کان دھرے گا۔ ابھی جذبات برانگیختہ ہیں اور سوچ و فکر کا توازن بگڑا ہوا۔''(33)

اسی کیفیت کو احمد ندیم قاسمی نے ماہنامہ ''فنون'' کے اداریے میں اس طرح بیان کیا ہے:

''ہندوستان کی ننگی جارحیت ''سویٹ روس'' کی اس جارحیت کی علی الاعلان حمایت، بیشتر عالمی قوتوں کی ریاکاری، خود ہمارے تضادات، کوتاہیوں اور غفلتوں نے یہ دن دکھایا ہے کہ ہم کٹ کر آدھے رہ گئے ہیں۔ ہمارا باوقار چہرہ خراشوں سے اَٹ گیا ہے۔ شکست کے بعد کا قدرتی ردِ عمل ہوتا ہے۔ شکست خوردہ قوم سناٹے میں آ جاتی ہے۔ پاکستانی قوم آج کل اسی سناٹے کے عالم سے گزر رہی ہے۔''(34)

سقوطِ ڈھاکا نے پاکستان کے تمام اہلِ قلم کو ہلا کر رکھ دیا۔ تخلیقی ادب بھی اس کی زد میں آیا اور تنقید بھی۔ اس عہد کے ادبی رسائل بھی اسی بحث اور مخمصے میں مبتلا ہیں۔ ہر کوئی یہ جاننا چاہتا ہے کہ جو کچھ اس قوم پر گزری ہے اس کا ذمہ دار کون ہے اور اصل اسباب کیا ہیں۔ ڈاکٹر رشید امجد نے مشرقی پاکستان کے اس المیے پر اپنے ردِعمل کا اظہار کرتے ہوئے کہا تھا:

> ''میری خواہش ہے کہ اس المیے کے افراد کو بے نقاب کیا جائے تا کہ اصل صورتِ حال سامنے آ سکے۔ اگر یہاں بیٹھا ہوا لکھاری اس معاملے کے تمام واقعات سے واقف نہیں تو اسے معاف کیا جا سکتا ہے کہ ذرائع ابلاغ دوسروں کے ہاتھوں میں تھے لیکن کم از کم وہ حضرات جو مشرقی پاکستان میں مقیم رہے، صورتِ حال سے واقف ہیں۔''(35)

رشید امجد کے اس خط سے بحث کا ایک نیا دروازہ وا ہوا اور مزاجوں میں جو تلخی آئی ہوئی تھی اس کا اظہار ہونے لگا۔ اس بحث میں مسعود مفتی، عطاء الحق قاسمی، صلاح الدین محمد، شہزاد منظر اور باغ حسین کمال وغیرہ نے حصہ لیا۔ یوں ان حالات کا تجزیہ کرنے کی کوشش کی گئی جن میں لکھنے والوں نے سیاست، معاشرت، زبان اور ادب میں روا رکھی گئی چشم پوشیوں کو بے نقاب کرنے کی کوشش کی تھی۔ اس زمانے کی تنقید بنیادی طور پر کوتاہیوں کا جائزہ لینے اور آئندہ کے وسوسوں اور خدشات کو بیان کرنے کی طرف بڑھتی دکھائی دیتی ہے مگر جہاں ایک طرف ڈھاکا کے المیے نے اردو تنقید میں پژمردگی پیدا کی تو دوسری طرف انتخابات اور جمہوریت کے آغاز نے امید کی روشنی بھی دکھائی۔ یہ بات محسوس کی گئی کہ پاکستان میں موجود جبریت نے تصادم کا جو راستہ کھولا تھا وہ منفی نتائج پر منتج ہوا۔ احمد جاوید نے سقوطِ ڈھاکا کو ایوب خان کی آمریت کا نتیجہ

قرار دیا:

''1965ء کی پاکستان بھارت جنگ نفسیاتی اعتبار سے کتھارسس کا حوالہ تھا جو دراصل اپنی سماجی اور سیاسی محرومیوں کی صورت میں ارتقا کرتے ہوئے اس سطح پر تھا جہاں کوئی بھی تصادم اسے راس آتا۔ صدر ایوب اور ڈھاکا کا زوال بلاشبہ مختلف طرح کی جبریت کا تسلسل تھا۔ بعد کے تمام سیاسی وقوعے اسی تناظر میں اپنا ایک مفہوم رکھتے ہیں کہ آدمی ابھی تک آزادی کا طالب ہے۔''(36)

اس اقتباس میں یہ امر پوشیدہ ہے کہ 1965ء کی پاک بھارت جنگ نے نفسیاتی اعتبار سے مارشل لا کے زمانے میں موجود سناٹے کا کتھارسس کیا اور یہی سیاسی محرومی صدر ایوب کے زوال اور ڈھاکا کے زوال کا سبب بھی بنی۔ بعد میں اسی کا تسلسل جمہوریت کے لیے عوامی تحریک کے آغاز کی صورت نمودار ہوا۔ ڈاکٹر رشید امجد کہتے ہیں:

''سقوطِ ڈھاکا نے مجموعی مایوسی کو گہرا کر دیا لیکن جمہوریت کے آغاز اور پہلی بار ایک متفقہ آئین نے چند ہی برسوں میں پرانے زخموں پر مرہم کاری کا عمل شروع کر دیا۔''(37)

اس میں شبہ نہیں کہ جمہوریت کی خوشی نے عوامی سطح پر سقوطِ ڈھاکا کے غم کو بھلانے میں مدد دی اور بنگلہ دیش کو منظور کر لیا گیا۔ متفقہ آئین نے باقی ماندہ پاکستان کو ان خدشات سے بچانے کی سبیل دکھائی جو سقوطِ ڈھاکا کے بعد لاحق ہو گئے تھے۔ لیکن شومیٔ قسمت، یہ سفر بھی زیادہ دیر تک برقرار نہ رہا اور 1977ء میں ایک مرتبہ پھر مارشل لاء نافذ ہوا۔ اس مارشل لاء

نے جو نئے مسائل پیدا کیے ان کا اظہار بھی ہمارے تخلیقی اور تنقیدی ادب کا حصہ بنا۔شعر و افسانہ میں آمریت کے خلاف مزاحمت کا پہلو سامنے آیا۔ نئی نئی علامتیں وضع ہونے لگیں۔ اس زمانے کے تخلیقی ادب میں جبریت کے مسائل اور مصائب کا ذکر تو ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ قوم اور ملک کا شیرازہ بکھرنے کا ڈر بھی انتہا پر ہے۔

1947ء سے اب تک پاکستان مختلف طرح کے سیاسی حادثات کا شکار رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پاکستان کا ادیب قومی مفادات کے بارے میں بہت حساس دکھائی دیتا ہے۔ ہماری تنقید آغاز ہی سے قومی طرزِ احساس کے عناصر کو تلاش کرتی اور انہیں شکل دیتی دکھائی دیتی ہے۔

د۔ پاکستانی تنقید میں کلچر اور زبان کے مباحث

دو قومی نظریے میں مذہب کو بنیادی حیثیت حاصل ہے لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ مسلمانوں کی ثقافت اور زبان جداگانہ ہے۔ جب ہم تاریخ کو پیشِ نظر رکھتے ہیں تو یہ بات سمجھنا دشوار نہیں کہ جب مسلمان ہندوستان میں داخل ہوئے، تو مذہب کے علاوہ ان کی اپنی ثقافت بھی تھی۔ مسلمان اگرچہ مختلف ممالک سے آتے رہے جن میں عرب، افغانستان اور ایران نمایاں طور پر شامل ہیں لیکن ایک مذہب پر کاربند ہونے کے علاوہ ان کی الگ ثقافتی پہچان بھی تشکیل پاتی رہی جو یہاں کی اقوام سے مختلف تھی۔ اس میں بھی شبہ نہیں کہ ہندوؤں کے ساتھ ایک ملک میں رہتے ہوئے مسلمانوں کی تہذیب و ثقافت میں بعض ہندوانہ عناصر بھی داخل ہوئے، لیکن اس کے باوجود ان کی اپنی ثقافت تمام عناصر پر غالب رہی۔ دینی عقائد کے اعتبار سے بھی ہندو اور مسلمان واضح طور پر ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ اسلام نے جو اخلاقیات فراہم کی ہے ہندوؤں کی بعض باتیں اس کی مکمل ضد ہیں۔ ہندو چھوت چھات کے قائل ہیں اور ذات پات کے اعتبار سے چار گروہوں میں تقسیم ہیں۔ ان گروہوں میں ہر طرح کے اختلاط کی بھی ممانعت کی گئی ہے جبکہ نچلا طبقہ شودر تو مکمل طور پر مطعون سمجھا جاتا ہے۔ ان کے علاوہ باقی سب اچھوت ہیں۔ مسلمان اس معاملے میں مساوات کے قائل ہیں اور دین کی سطح پر ایک مسلمان دوسرے مسلمان کا بھائی قرار پاتا ہے۔ ہندوؤں میں گوشت خوری کی مکمل ممانعت ہے جبکہ مسلمانوں میں سوائے حرام جانوروں کے باقی کسی طرح کی رکاوٹ نہیں۔ ہندو مردوں کو جلاتے ہیں، مسلمان دفناتے ہیں۔ ہندوؤں میں معاشرتی طور پر عورت کو کوئی اہم حیثیت حاصل نہیں اور وہ مرد کی مطیع سمجھی جاتی ہے بلکہ اشیاء میں گنی جاتی ہے۔ اسی لیے ہندوؤں میں ستی کی رسم موجود ہے جس میں عورت کو شوہر کے مرجانے پر اس کے ساتھ جلا دیا جاتا ہے۔ مسلمانوں میں ایسا کوئی تصور موجود نہیں۔ یہ عقائد اور

رسم و رواج ایسے ہیں جن کا تعلق چونکہ دین دھرم سے ہے اس لیے اس معاملے میں یہ دونوں قومیں ایک دوسرے سے کسی طرح بھی اثر قبول نہیں کر سکتی تھیں۔ یہ ایک ایسا ثقافتی اختلاف ہے جو مستقل بنیادوں پر قائم ہے چونکہ اس کا تعلق واضح طور پر مذہب کے ساتھ ہے اور یہ مذہبی اختلافات اتنے گہرے ہیں کہ ان کی بنیاد پر دونوں قوموں کو ہر زمانے میں الگ شناخت کیا جا سکتا ہے۔یہی معاملہ زبان کا بھی ہے۔مسلمان جب ہندوستان میں آئے اور پھر اقتدار پر قابض ہوئے تو ان کی اپنی ایک زبان تھی۔مغلوں کے لیے تو اورنگزیب عالمگیر کے عہد تک فارسی ہی اوڑھنا بچھونا تھی۔ البتہ دربار سے باہر صوفیائے کرام نے اپنی تبلیغی ضرورتوں اور عام لوگوں کی سہولت کے پیش نظر ایک ایسی زبان وضع کی جو اس سے قبل ہندوستان میں اس طرح موجود نہیں تھی۔ اس میں شبہ نہیں کہ اردو زبان کی بنیاد میں کھڑی بولی اور برج بھاشا موجود ہیں۔لیکن اس زبان کے قواعد وضوابط، رسم الخط، ذخیرۂ الفاظ اور لب و لہجے کا تعلق فارسی وعربی زبان سے جا ملتا ہے۔ دکن میں اگرچہ عادل شاہیوں اور قطب شاہیوں نے مقامی الفاظ، قواعد، بحور اور دیگر روایات کو اردو زبان سے تال میل دیا تھا مگر ہم نے دیکھا کہ وؔلی دکنی نے ازخود اس زبان کو پھر مسلمانوں کے مزاج کے قریب کر دیا اور بعد میں سراج الدین خان آرزو اور امام بخش ناسؔخ وغیرہ کی اصلاحِ زبان کی تحریکوں نے اسے وہ شکل دی جس کے پس منظر میں تمام تر مسلمانوں کے ثقافتی عناصر تھے۔عربی عجمی روایات اور ذخیرۂ الفاظ اس زبان کو اسی لیے مسلمانوں کے ساتھ مخصوص کر دیتا ہے۔

جداگانہ ثقافت اور زبان وہ عناصر ہیں جن کا ذکر دو قومی نظریے میں مسلمان سیاسی مشاہیر نے بار بار کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پاکستان کی تخلیق کے بعد ہماری تنقید میں نظریہ سازی کرتے ہوئے بیشتر نقادوں نے ثقافت اور زبان کو ضرور موضوع بنایا ہے۔محمد حسن عسکری نے

جب پاکستانی ادب کی تحریک کا آغاز کیا تھا تو پس منظر میں کلچر اور زبان ہی بنیادی عوامل تھے۔ ہم نے گزشتہ صفحات میں ان کے نظریات کا جائزہ لیا ہے جب وہ پاکستانی ادب کی بات کرتے ہیں تو ان کے پیش نظر وہ کلچر ہوتا ہے جسے اسلام کی بنیاد پر مسلمانوں نے ہندوستان میں تشکیل دیا۔ البتہ جب وہ ہند اسلامی کلچر کی بات کرتے ہیں تو عبادات اور دینی عقائد کی تخصیص کے باوجود کلچر کے بارے میں نسبتاً وسیع کینوس بناتے ہیں جس میں ہر کلچر کے اثرات قبول کرنے کی گنجائش موجود ہوتی ہے۔ مثلاً ایک جگہ انہوں نے لکھا ہے:

> ''اس بات کا بھی میں قائل ہوں کہ ہندو کلچر میں بھی جو اچھی باتیں ہیں، مسلمانوں کو ان سے ضرور متاثر ہونا چاہیے۔''(38)

اچھی باتوں کو انتخاب کرنے سے وہ نہیں کتراتے مگر صرف اس حد تک کہ مسلمانوں کی اپنی شناخت متاثر نہ ہو۔ عسکری کے نزدیک کلچر کی اہمیت بہت زیادہ ہے اور اس ضمن میں انہوں نے بے شمار مضامین لکھے ہیں۔ وہ مسلمانوں کے رہن سہن اور مشاغل کو جنہیں انہوں نے ہندوستان کے مخلوط معاشرے میں ترتیب دیا، بہت اہم سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک کلچر تصورِ حیات ہے اور اتنا ہی اہم ہے جتنا کہ نماز پڑھ لینا اور روزہ رکھ لینا۔

> ''مسلمان بڑے سے بڑے سیاسی حق سے دستبردار ہونے کو تیار ہیں مگر اپنے ملی وجود اور اس شخصیت کو جو صدیوں کے دوران میں انہوں نے پیدا کی ہے کسی طرح چھوڑنا نہیں چاہتے۔ وہ ہندوستانی مسلمان ہونے کے لیے صرف نماز پڑھ لینا اور روزہ رکھ لینا کافی نہیں سمجھتے بلکہ زندگی کی ان چھوٹی چھوٹی باتوں کو بھی برقرار رکھنا چاہتے ہیں جن کی وجہ سے انسان کی زندگی میں ایک مخصوص مزاج، ایک مخصوص رنگ اور مخصوص

لب وہ لہجہ پیدا ہوتا ہے اور جن کے پیچھے صدیوں کی تاریخ ہوتی ہے‘‘(39)

عسکری کے نزدیک مسلمانوں کا اپنے کلچر کے بغیر کوئی تصور نہیں اور ہندوستان میں مسلمانوں کا کلچر وہ ہے جسے انہوں نے صدیوں میں ترتیب دیا ہے اور وہ سمجھتے ہیں کہ ہند اسلامی کلچر میں یہاں کی مخصوص فضا اور دیگر اقوام کے ثقافتی مظاہر کے بھی اثرات موجود ہیں۔

اسلامی ادب کی تحریک کے ادیبوں نے کلچر کا وہی مفہوم لیا ہے جو نظریاتی ادب لکھنے والوں کا شیوہ ہوتا ہے۔عسکری کی طرح تحریکِ ادب اسلامی نے بھی ادب اور کلچر کی بنیادیں مذہب پر استوار کی ہیں لیکن نظریاتی اعتبار سے اختلاف یہ ہے کہ اسلامی ادب کی تحریک، کلچر میں مشاغل اور رسوم و رواج کو اہمیت نہیں دیتی بلکہ اخلاقی اقدار ہی ثقافت کا درجہ رکھتی ہیں۔ اور اس کا سبب یہ ہے کہ اسلامی ادب کی تحریک کا مقصد بھی سیاسی نوعیت کا ہے۔ ادب کی تخلیق بنیادی مقصد نہیں بلکہ ایک ایسی صالح قوم پیدا کرنا ہے جو اسلامی ریاست اور نظام کو تشکیل دے سکے۔ اسلامی ادب کی وضاحت کرتے ہوئے اسرار احمد خان سہارنوی نے لکھا ہے:

’’اسلامی ادب وہ ادب ہے جو عام انسانی جذبات و حسیات کو اصل فطری رنگ میں اس انداز میں سامنے لائے کہ وہ ایک صالح زندگی کی تعمیر میں مدد دینے والے ہوں۔ ہم نے اسلامی شعر و ادب کے لیے جو اساسی کلمہ مرتب کیا ہے وہ یہ ہے’’ ایک خدا، ایک انسان، ایک نظام۔‘‘(40)

پروفیسر ہارون الرشید کہتے ہیں:

''اسلام کی نگاہ صرف افراد اور ان کی اصلاح پر نہیں بلکہ پوری انسانیت پر ہے۔ اسلام صالح افراد کے ذریعے، صالح معاشرہ پیدا کرنا چاہتا ہے۔ ایک ایسا معاشرہ جہاں غیراللہ کے بجائے خدا کی حکومت قائم ہو۔ جہاں انسانی قوانین کے بجائے خدا کے بنائے ہوئے قوانین نافذ ہوں۔ جہاں نفسانی خواہشات اور جاہلانہ رسم و رواج کی پیروی اور گمراہ قوموں کی تقلید کے بجائے خدا کے احکام پر عمل کیا جاتا ہو۔ جہاں ظلم و ستم، حق تلفی اور بے انصافی کے بجائے عدل اور انصاف کا دور دورہ ہو۔ جہاں انسانوں کے درمیان نفرت اور عداوت کے بجائے محبت اور اخوت ہو۔''(41)

ڈاکٹر عبدالمغنی بھی اسی نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''یہاں ایک بنیادی سوال اقدار کا بھی پیدا ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں یہ بتانے کی زیادہ ضرورت نہیں کہ تہذیبی امور میں محض شخصی، معاشی یا سیاسی اقدار معتبر نہیں ہیں اور نہ ان سے کسی قابلِ ذکر تخلیق کو کوئی تحریک مل سکتی ہے۔ تہذیب کا ہر شغل خاص کر ادب ان اجتماعی اقدار ہی پر مبنی ہے جنہیں ہم اخلاقی اقدار کہتے ہیں اور اخلاقی اقدار اپنی صحیح شکل میں ہمیشہ دینی اور مذہبی ہوتی ہیں اور ٹھوس عقائد پر استوار ہوتی ہیں۔ اخلاقیات کا وجود بغیر ایمانیات کے ہو ہی نہیں سکتا۔ بہرحال اخلاقی قدریں درحقیقت وہ تصورات ہیں جو اسلام کی اصطلاح میں ''معروف'' کہے جاتے ہیں جبکہ نفی اقدار ہی کو اسلام ''منکر'' کہتا ہے۔

حیا، عفت، حلم، صبر، ایثار، شجاعت، سخاوت، ہمدردی وغیرہ معروف اخلاقی اقدار ہیں اور فحاشی، بدکاری، طیش، اضطرار، خود غرضی، بزدلی، بخیلی اور سنگ دلی وغیرہ منکرات ہیں۔ اسلامی ادب معروف اخلاقی اقدار کا ترجمان اور پاسبان ہے۔"(42)

پاکستانی اور اسلامی ادب کی تحریکیں تو قیامِ پاکستان کے ابتدائی برسوں ہی میں آغاز ہو کر انجام پذیر ہوئیں لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ رفتہ رفتہ ہمارے ادب میں کلچر کا موضوع بہت اہمیت اختیار کر گیا اور شاعروں اور ادیبوں نے اپنے تنقیدی افکار میں ثقافتی رویوں کا اظہار شروع کر دیا۔ قدرت اللہ شہاب کا ذکر ادب میں مستقل اہمیت کا حامل ہے۔ وہ بطور افسانہ نگار سامنے آئے لیکن انہوں نے اپنے تنقیدی افکار کے اظہار میں بھی بخل سے کام نہیں لیا۔ ان کا شمار بھی ان لوگوں میں ہوتا ہے جو پاکستان کی شناخت میں مسلمانوں کے کلچر کو بڑا اہم سمجھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ عسکری کی طرح انہیں بھی ثقافت میں تبدیلی، قومی مزاج میں تبدیلی دکھائی دیتی ہے۔

"ہم میں سے کچھ لوگ نئی روشنی کی چمک دمک سے چندھیا کر اپنی اصل روایات اور ثقافتی ورثے سے کچھ شرمانے سے لگے ہیں۔ یہ اسی احساسِ کمتری کا نتیجہ ہے کہ ثقافتی سرگرمیوں میں ہماری پرانی ذہنی، روحانی اور عوامی روایات وفنون کی حفاظت اور نمائش پر زیادہ زور نہیں دیا جاتا بلکہ نئی راہوں کی تلاش اور نئی اقدار کی تعمیر پر زیادہ توجہ دی جاتی ہے۔"(43)

شہاب نے جن اصل روایات کا ذکر کیا ہے وہ اس ثقافتی ورثے سے تعلق رکھتی ہیں جن کا نظریۂ پاکستان سے تعلق ہے اسی لیے آگے چل کر انہوں نے کہا ہے:

''پاکستان ایک نظریاتی ملک ہے اور اس کے نظریے کی اساس ایک دین پر قائم ہے۔ اس حقیقت کو نہ تو نظرانداز کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی اس سے شرمانے کی کوئی وجہ ہے۔ دراصل ضرورت اس بات کی ہے کہ اس حقیقت کے تقاضوں کو خلوص کے ساتھ کسی احساسِ کمتری کے بغیر پورا کیا جائے۔''(44)

ڈاکٹر آفتاب احمد کا شمار بھی ان نقادوں میں ہوتا ہے جو ادب میں قومی طرزِ احساس کو ضروری خیال کرتے ہیں۔ کلچر کے بارے میں ان کا نظریہ بھی محمد حسن عسکری کے خیالات سے مطابقت رکھتا ہے۔ قیامِ پاکستان کے فوراً بعد یعنی 1948ء میں انہوں نے ایک مضمون ''اردو ادب تقسیم کے بعد'' لکھا اور اس میں نظریہ پاکستان کو اس کلچر کے ساتھ جوڑا جو متحدہ ہندوستان میں پروان چڑھتا رہا تھا:

''پاکستان کے قیام نے مسلمان ادیبوں میں پھر اس قومی احساس کو ابھارا ہے، وہ پھر اپنی قوم سے رشتہ جوڑنے لگے ہیں، اس کا احترام کرنے لگے ہیں۔ انہیں اپنی تمدنی اور ثقافتی روایات کے تحفظ اور ترقی کی فکر ہونے لگی ہے۔ اصل میں تو خود پاکستان کا مطالبہ ہی اس بنا پر کیا گیا تھا کہ ہم اس کلچر کو زندہ رکھنا چاہتے تھے جو ہندوستان میں مسلمانوں کی بدولت پیدا ہوا کیونکہ ہمیں یہ خوف تھا کہ متحدہ ہندوستان میں ایک معاندانہ ہندو اکثریت کا کلچر اسے برداشت نہیں کر سکے گا اور ہر حیلے بہانے سے مٹانے کی کوشش کرے گا۔''(45)

اپنے اسی مضمون میں آگے چل کر انہوں نے اسی لیے میرؔ، سوداؔ، مصحفیؔ، نظیرؔ، غالبؔ،

مومنؔ، انیسؔ، نذیر احمد، سرشارؔ، حالیؔ، آزادؔ، شبلی اور سرسید کو پاکستانی کلچر کی روایت قرار دیا۔ اہم بات یہ ہے کہ اس فہرست میں پنڈت رتن ناتھ سرشارؔ کا نام بھی شامل ہے۔ گویا ایسے ہندو بھی پاکستانی کلچر کی روایت کا حصہ ہیں جنہوں نے کسی بھی سطح پر مسلمانوں کی روایت کو آگے بڑھایا ہے۔

محمد حسن عسکری سے ڈاکٹر آفتاب احمد تک ہر ایک کی تحریروں میں کلچر کی اہمیت بہت زیادہ ہے۔ یہ بات ہر ایک نے تسلیم کی ہے کہ اسلامی تہذیب اور اسلامی کلچر کی بنیاد مذہب ہے۔ لیکن عسکری کی روایت سے تعلق رکھنے والے ادیبوں نے کلچر کو کبھی بھی اخلاقیات کا حوالہ نہیں بنایا بلکہ اس کا تعلق کسی ملک کی مخصوص وضع، رہن سہن اور مختلف اقوام کے اختلاطِ باہمی سے مربوط قرار دیا ہے۔ ڈاکٹر آفتاب احمد نے ایک جگہ فراقؔ صاحب کی باتوں کا جواب لکھا ہے جس میں انہوں نے اس پر اعتراض کیا تھا کہ اسلامی تہذیب یا اسلامی کلچر کی اصطلاح کیوں استعمال کی جاتی ہے اس لیے کہ کلچر تو جغرافیائی اسباب سے پیدا ہوتا ہے۔ ڈاکٹر آفتاب احمد کہتے ہیں:

> ”اگر مذہب، تہذیب و تمدن اور کلچر کی بنیاد ہے تو پھر اسلامی تہذیب اور اسلامی کلچر کی اصطلاحیں بھی ایسی بے معنی نہیں جتنی کہ بعض روشن خیال اور ترقی پسند حضرات خیال کرتے ہیں اور خود فراقؔ صاحب اپنی سابقہ نگارشات میں ان کو بے دریغ استعمال کرتے رہے ہیں۔ یہ درست ہے کہ اسلام کے ظہور سے پہلے بھی عرب تہذیب کی ایک خاص سطح تک پہنچے ہوئے تھے مگر اس سے بھی انکار ممکن نہیں کہ اسلام نے اس میں انقلاب پیدا کیا۔ ان کی قدیم تہذیب کی خصوصیات بالکل مٹ نہیں گئیں مگر اسلام کے زیرِ اثر وہ ایک نئے سانچے میں ضرور

ڈھل گئیں۔ یہی صورت ایران میں ہوئی۔ ایران کی قدیم تہذیب میں اسلامی اور عربی اثرات کے ماتحت ایک نیا رنگ ابھرا۔ دو چار صدیوں کا گرم سرد دیکھنے کے بعد جب اس تہذیب کے کارواں نے گنگا اور جمنا کے کنارے آ کے ڈیرے ڈالے تو یہاں کی مٹی کی سوندھی خوشبو اور ''ٹھنڈی ہوا'' نے اس کے جسم و جان میں زندگی کی ایک نئی لہر دوڑا دی۔ عرب کی اسلامی تہذیب، ایران کی اسلامی تہذیب، ہندوستان کی اسلامی تہذیب، یہ سب مُلکی خصوصیات کی بنا پر اپنی اپنی انفرادیت رکھتی ہیں اور ایک دوسری سے الگ پہچانی جا سکتی ہیں مگر ان میں ایک رشتہ ربط و تسلسل بھی پایا جاتا ہے۔ یہی بات ان ادیبوں اور اس ادب کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے جن کو ان تہذیبوں نے جنم دیا۔ اسلامی تہذیب کوئی ایسی ساکت و جامد چیز نہیں جو شروع سے آخر تک ایک ہی نہج پر چلی ہو۔ ایک ہی مزاج کی ترجمانی کرتی رہی ہو۔ یہ ایک بدلتی ہوئی تحریک یا رَو ہے جو ہر سرزمین میں اس کی مقامی خصوصیات کو سمیٹتے ہوئے ایک نئے رنگ و آہنگ کے ساتھ ظاہر ہوئی ہے۔''(49)

عسکری صاحب اور پھر اس کے بعد ڈاکٹر آفتاب احمد نے اسلامی ثقافت کے جو معانی اخذ کیے وہ بعد کے بعض نقادوں کے ہاں شدومد کے ساتھ دکھائی دیتے ہیں۔ ان میں خاص طور پر سجاد باقر رضوی، سلیم احمد اور انتظار حسین وغیرہ قابلِ ذکر ہیں۔ انتظار حسین جب ہند اسلامی تہذیب کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو وہ محمد حسن عسکری کی فکر ہی کو آگے بڑھاتے ہیں۔ ان کا

مؤقف ہے کہ سن ستاون کی جنگ آزادی میں، معرکۂ کربلا میں یا جنگِ بدر سب میں پاکستان کے مسلمانوں کے تہذیبی شعور کا حصہ ہے۔ اس کے بارے میں ان کا خیال ہے:

''ماضی سے اس کا ربط کسی ایک دور سے نہیں پوری تاریخ سے رابطہ کی صورت اختیار کر لیتا ہے اور اس رابطہ کا منشا یہ ہوتا ہے کہ نئے احساس میں پشتوں کا تجربہ اور زمانوں کا شعور بھی شامل ہو یعنی اگر پاکستان کا افسانہ نگار سن ستاون، معرکۂ کربلا اور جنگِ بدر سے اپنا رشتہ جوڑے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس قوم کا جو نیا احساس تعمیر ہو رہا ہے اس میں وہ ایک ہزار سالہ ہند اسلامی تہذیبی تجربہ کو اور پونے چودہ سو سالہ تاریخی شعور کو بھی شامل کرنے کے لیے کوشاں ہے اور یہ رشتہ وہ ہے جہاں ماضی حال اور مستقبل ایک مربوط برادری ہوتے ہیں۔''(47)

ان نقادوں کا اصل مسئلہ پاکستانی ادب کی بنیادوں کو تلاش کرنا اور پھر اس روایت کو برقرار رکھنا تھا جسے وہ پاکستانی تہذیب کہہ سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ بیشتر نقادوں نے تقسیم ہند سے قبل مسلمانوں کے اس تہذیبی عمل کو جو تقریباً ایک ہزار برس تک اقتدار کے زمانے میں پروان چڑھتا رہا پاکستانی کلچر بتایا ہے۔ اس میں اگرچہ یہ بات نظرانداز دکھائی دیتی ہے کہ پاکستان جس زمین پر واقع ہے اس کی اپنی جغرافیائی صورتیں اور قدیم تہذیبی مظاہر کا ذکر نہیں ملتا اس کے بجائے اس مرکزی تہذیب کو بنیاد بنایا جاتا ہے جو دلی اور لکھنؤ کے نواح میں پلتی رہی۔ اگرچہ یہ بات وضاحتاً تو نہیں کی جاتی لیکن ہم جانتے ہیں کہ ہمارے تہذیبی مشاغل کی نشوونما کا مرکز وسطی ہندوستان رہتا ہے جبکہ دور دراز کے ایسے علاقے جہاں مسلمان آباد تھے وہاں تہذیبی سرگرمیاں قدرے مختلف انداز سے پروان چڑھتی رہی ہیں لیکن جب بھی ہمارے نقادوں نے ذکر کیا ہے تو

مسلمانوں کے مخصوص طرزِ احساس کو مجموعی انداز سے بیان کیا ہے۔ سلیم احمد ایک جگہ لکھتے ہیں:

''ہمیں اگر پاکستانی ادب کو سمجھنا ہے تو ہندی مسلمانوں کے مخصوص طرزِ احساس کو سمجھنا ہماری اوّلین ذمہ داری ہے کیونکہ پاکستان اسی تہذیبی روایت کے تحفظ کے لیے وجود میں آیا ہے جو برِصغیر میں مسلمانوں کی ہزار سالہ تاریخ سے تعلق رکھتی ہے۔ اسے سمجھ کر ہی ہم اپنے تاریخی سفر میں آگے بڑھ سکیں گے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہمیں پاکستان کی روح کو سمجھنا پڑے گا اور پھر اس کو برقرار رکھتے ہوئے اپنے مستقبل کی طرف بڑھنا ہوگا۔''(48)

پاکستانی تہذیب یا کلچر کی بحث اس لیے آغاز ہی سے سر اٹھانے لگی تھی تاکہ نظریہ پاکستان کا جواز فراہم کیا جا سکے۔ دوقومی نظریے میں یہ بات نمایاں طور پر موجود تھی کہ مسلمان نہ صرف مذہب کی بنیاد پر ایک الگ قوم ہیں بلکہ تہذیب اور زبان میں بھی وہ دوسری قوموں سے جدا ہیں۔ سجاد باقر رضوی جو ہند اسلامی تہذیب کو چاہنے والوں میں سے ہیں اس بات کا خلاصہ یوں بیان کرتے ہیں:

''میں یہاں یہ بات واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ میں پاکستان کی سیاسی سالمیت کو پاکستانی تہذیب کا جسم اور تہذیب کو پاکستان کی روح سمجھتا ہوں۔ میں یہ بھی کہتا ہوں کہ پاکستانی تہذیب، پاکستان کے وجود میں آنے سے پہلے موجود تھی اور پاکستان محض اس روح کو جسم دینے کے لیے وجود میں آیا۔ میرا مطلب یہ ہے کہ برِصغیر کے مسلمانوں نے پاکستان کا مطالبہ اس لیے کیا تھا کہ مسلمانوں کی تہذیب کا تحفظ کیا جا سکے۔''(49)

محمد حسن عسکری، انتظار حسین اور سجاد باقر رضوی کے ہاں تہذیب کے نفسیاتی ماخذ کی تلاش کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ نقاد جب تہذیب کی بات کرتے ہیں تو یہ بھی کہتے ہیں کہ ہماری تہذیبی روایتیں مختلف علامتوں کی شکل میں ہمارے ادب میں ظاہر ہوتی ہیں۔ ان کو سمجھنے ہی سے ہم اپنی تہذیب کو سمجھتے ہیں۔عسکری نے اس ضمن میں تہذیب کے مادری، پدری اصول کا ذکر کیا ہے جس کی وضاحت آگے سجاد باقر رضوی نے مختلف نفسیاتی اصولوں کے تحت کی۔ باقر صاحب کے اس اندازِ فکر کی وضاحت کرتے ہوئے ڈاکٹر تبسم کاشمیری نے ''تہذیب و تخلیق'' کے دیباچے میں لکھا ہے:

''باقر صاحب کے تنقیدی نظام کو سمجھنے کے لیے تہذیب کے مفہوم کی وضاحت ضروری ہے کیونکہ تخلیقی عمل کے بیشتر مباحث میں یہ بات مرکزی طور پر ملتی ہے۔ وہ آسمانی اور زمینی رشتوں کے اختلاط کو تہذیب کی تخلیق قرار دیتے ہیں۔ آسمان کو پدری تخلیق سے تعبیر کیا ہے اور زمین کو مادری اصول تخلیق سے۔ ان کی نظر میں مادری اصول یعنی زمین تخلیق کا مقصد اور پدری اصول یعنی آسمان اس کا ذریعہ ہے اور پدری و مادری اصول کے اختلاط سے تہذیب کی مختلف صورتیں زبان، ادب، طرزِ تعمیر، رسم ورواج وغیرہ تشکیل پاتے ہیں۔ گویا باقر صاحب ایک ایسے مدرسۂ فکر کی نمائندگی کرتے ہیں جو تخلیقی عمل اور تہذیب کو خالصتاً مادی یا زمینی بنیادوں کی پیداوار نہیں سمجھتے۔ وہ آسمانی رابطوں کو اس عمل میں برابر کا شریک سمجھتے ہیں۔ گویا تخلیق وہ ہے جہاں مقصد و ذریعہ ایک ہو جاتے ہیں۔''(50)

سجاد باقر رضوی کا خیال ہے کہ مسلمان جب برِصغیر میں آئے تو تصورِ حیات یعنی مذہب اور اس سے پیدا شدہ مابعد الطبیعیات، اقدار، علامتیں اپنے ساتھ لائے۔ اسی لیے ان کا نصب العین اور زندگی میں اعلیٰ و ادنیٰ کی تمیز یہ سب کچھ یہاں کے باشندوں سے مختلف تھا۔ اس بات سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ آنے والے کس قوم سے تعلق رکھتے تھے۔ پدری اصول کم و بیش ایک تھا جو وہ اپنے ساتھ لائے تھے۔ یہاں کی زمین، آب و ہوا، مادی حالات اور اس سرزمین پر بسنے والوں کی اپنی تہذیب ان کی تخلیقی زندگی کے لیے مادری اصول بن گئی۔ ان دونوں کا اختلاط ہی اسلامی تہذیب کا باعث تھا۔ اسی تسلسل میں وہ آگے کہتے ہیں:

> ''میرے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں کی تہذیب میں بنیادی اہمیت آسمان کو یا پدری اصول تخلیق کو حاصل ہے۔ اسلام میں آسمان کی اہمیت اس طرح ہے کہ آسمان سے نزولِ وحی و کتاب و رحمت کے تصورات وابستہ ہیں۔ اس طرح یہ کہنا بے جا نہ ہو گا کہ مسلمانوں کی تہذیب آسمان سے زمین کی طرف آتی ہے۔ اس کے برخلاف ہندوؤں کے یہاں زمینی رشتوں کی زیادہ اہمیت ہے۔ ان کی تہذیب زمین سے آسمان کی طرف جاتی ہے اور اب یہ بات یوں ہوئی کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کی تہذیب میں فرق زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اس بحث کے پیشِ نظر یہ بات بھی اچھی طرح سمجھ میں آتی ہے کہ ہماری تہذیب کے سارے عناصر جن میں زبان، ادب، طرزِ تعمیر، رسم و رواج سب کچھ آتے ہیں، آسمانی و زمینی، پدری و مادری اصولِ تخلیق کے اختلاط کا نتیجہ ہیں۔''(51)

محمد حسن عسکری اور ان کے حلقے کے نقاد پاکستانی تہذیب کی ایک ایسی ہی تشریح کرتے ہیں جس میں فکر تو مذہب سے آئی ہے لیکن طرزِ حیات کے زمینی پہلو برِصغیر کی مخصوص فضا سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس طرح تقسیم کے بعد جس کلچر کے تحفظ کی بات کی جاتی ہے وہ وہی ہے جس کی جڑیں برِصغیر کی تاریخ میں پیوست ہیں۔

اس وقت تک ہم نے ایک خاص طرزِ فکر کی وضاحت کی ہے۔ اب ہمیں یہ بھی دیکھ لینا چاہیے کہ پاکستانی ثقافت کو دیگر نقادوں نے کس زاویہ نگاہ سے دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ اس لیے کہ پاکستانی تنقید میں ثقافت کا سوال ہمیشہ سے اہم رہا ہے۔

کسی بھی بحث سے پہلے ہمیں یہ جان لینا چاہیے کہ پاکستانی ادب میں کلچر کا سوال کئی اسباب سے اٹھتا ہے۔ ایک سبب تو اپنی تاریخ اور روایتوں کو اپنے حال سے جوڑنا ہے۔ دوسرا سبب اس اخلاقی نظام کو تلاش کرنا ہے جو اسلام نے فراہم کیا تھا اور تیسرا سبب اقتصادی، سیاسی مسائل کا حل ڈھونڈنا ہے اور یہ جاننا ہے کہ ایک تہذیب جب فروغ پاتی ہے تو اس کا سبب محض فلسفیانہ افکار یا اخلاقی اصول ہی نہیں ہوتے بلکہ اقتصادی اور سیاسی سرگرمی بھی ہوتی ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم، جنہوں نے اقبال کے کلام کی تفسیر کرنے میں شہرت پائی، ایک جگہ کہتے ہیں:

> ''اس وقت مسلمان پس ماندہ ہے۔ اس کے پاس اسبابِ حیات نہیں۔ علوم وفنون میں اور اصلاح معاشرت میں دوسری قومیں اس سے کوسوں دور نکل چکی ہیں۔ اب اس کے سوا چارہ نہیں کہ تہذیب کے اس تصور کا احیاء کیا جائے جو ہر قسم کی ترقی اور حریت کا ضامن تھا۔ دین کو اخلاقی اور معاشرتی اصلاح کا ذریعہ بنایا جائے۔ اسلام جن رجحانات کا نام تھا ان کو دوبارہ بروئے کار لایا جائے۔ دین کو عقائد کی فروعی جنگ سے

چھڑا لیا جائے۔ انسانوں میں حقوق کے لحاظ سے وہ مساوات قائم کی جائے جس کا نمونہ رسولِ کریمؐ اور ان کے صحابہ کرامؓ نے دنیا کے سامنے پیش کیا۔ تہذیب و تمدن کی بنا عدل و رحمت پر رکھی جائے۔ زندگی میں حسن و جمال پیدا کیا جائے۔ حصولِ علم کا جذبہ بیدار ہو اور انسانیت کا معیار زر و مال نہ ہو، گفتار نہ ہو بلکہ کردار ہو۔ اسلامی تہذیب کا تصور ایک لامتناہی ارتقائے حیات کا تصور ہے۔ اس کی تکمیل کے لیے تقلید سے زیادہ تحقیق کی ضرورت ہے اور تحقیق سے زیادہ زندگی کو اس کے مطابق بنانے کی سعی بلیغ۔"(52)

تحریک آزادی کے زمانے میں کلچر کا سوال تو اٹھا تھا مگر ادب میں اس وقت ترقی پسند تحریک کا ڈنکا بج رہا تھا۔ ترقی پسند فکر میں کلچر کا تعلق عام طور پر طبقات کی تقسیم سے وابستہ ہوتا ہے۔ یعنی معاشرے میں ہر طبقہ اپنے اقتصادی اسباب کی بنا پر اپنا وجود رکھتا ہے اور وہی اس کے کلچر کی بنیاد ہوتا ہے یعنی آب و ہوا، زبان اور دیگر بہت سے خارجی مظاہر تو مشترک ہوتے ہیں لیکن اقتصادی اسباب ہر طبقے کو ایک مخصوص تہذیبی مزاج بھی دیتے ہیں۔ ترقی پسند چونکہ غیر طبقاتی سماج کے قائل ہیں. اس لیے وہ کلچر، زبان، مذہب اور تہذیب کو نزاعی مسائل سمجھتے ہیں جبکہ اصل ضرورت اور اہمیت ان کے نزدیک اس امر میں پوشیدہ ہے کہ ایک غیر طبقاتی سماج وجود میں لایا جائے تاکہ مذہبی اور تہذیبی عوامل کسی استحصال کے لیے استعمال نہ ہوسکیں۔ یہی وجہ ہے کہ کلچر کی بحث تقسیم سے قبل ادب میں نمایاں نہیں تھی لیکن قیامِ پاکستان کے بعد بیشتر دانشوروں نے پاکستان کے وجود کا تحفظ اس بات میں دیکھا کہ جن اسباب سے پاکستان وجود میں آیا ہے ان کی حفاظت کی جائے۔ یہی وجہ ہے کہ کلچر سب سے زیادہ موضوعِ بحث بنا۔ نہ صرف ابتدائی

برسوں میں بلکہ جوں جوں وقت گزرتا گیا ان مباحث میں بھی اضافہ ہوتا گیا۔ بحث مباحثے کے کئی اسباب ہیں۔ ایک بڑا سبب وہ سیاسی انتشار ہے جس نے قومی سالمیت کے خدشات پیدا کیے۔ علاوہ ازیں سقوطِ ڈھاکا کا واقعہ بھی قومی شناخت کا سوال سامنے لے کر آیا۔ نظریاتی کش مکش بھی اس کا باعث بنی۔ اس طرح جب ہم اپنے ہاں ادب اور تنقید میں کلچر کے موضوع کو سمجھنا چاہتے ہیں تو انہیں بہت ساری باتوں کو پیشِ نظر رکھنا پڑتا ہے۔ جیسا کہ احمد جاوید کا کہنا ہے:

''ہمارے ہاں پاکستانی تہذیب اور تاریخی حدود کے تعین میں دانشوروں کو ہمیشہ مشکل کا سامنا رہا ہے۔ ہر گروہ نے اس ضمن میں اپنی ایک رائے قائم کر کے اسے ریاستی نظریہ قرار دینے کی کوشش کی ہے۔ پاکستانی تاریخ کو پانچ ہزار سال پہلے سے شروع کرنے والے بھی موجود ہیں۔ کچھ ایسے ہیں جو اسے ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد سے شروع کرتے ہیں۔ کچھ کا آغاز مغلوں کے اقتدار کے ساتھ ہے۔ عرب و عجم سے بھی ڈانڈے ملائے جاتے ہیں۔ ہندی اساطیر کو بھی اپنی تہذیب بتایا جاتا ہے۔ پاکستانی ادب کی تاریخ کا سوال اٹھایا جائے تو زیادہ تر اردو ادب کی تاریخ ہی کو پاکستانی ادب کی تاریخ بنایا جاتا ہے اور ایسے قومی دانشور بھی موجود ہیں جنہیں قومی زبان و ادب کی تاریخ ہی اپنی تاریخ لگتی ہے۔''(53)

قیامِ پاکستان کے ابتدائی برسوں میں کلچر کا مسئلہ ادبی سطح پر محض ایک فکری بات تھی۔ جس کا مقصد یہ تھا کہ پاکستانی قوم اور پاکستانی ادب کا نظریاتی پس منظر واضح کیا جا سکے لیکن پاکستان

کی سیاست جس نہج پر چل پڑی تھی اس میں کلچر ایک ایسا عامل تھا جس کے ذریعے سے پاکستان میں بسنے والا ہر جغرافیائی گروہ اپنی الگ شناخت چاہتا تھا۔ ایوب خان کے دس سال جب مکمل ہوئے تو وہ دبے ہوئے سیاسی مسائل ابھر آئے جن پر مارشل لاء کی چادر تنی رہی تھی۔ ان مسائل میں ایک مسئلہ صوبائی خود مختاری کا بھی تھا۔ صوبہ سرحد میں پشتو زبان و ثقافت کی بنیاد پر پختونستان کا نعرہ موجود تھا۔ بلوچ سردار بلوچستان کی خودمختاری کی بات کرتے تھے۔ سندھ میں سندھو دیش کا نعرہ لگانے کے لیے جی ایم سید جیسی مقتدر شخصیت موجود تھی۔ سب سے حساس علاقہ مشرقی پاکستان تھا جہاں زیرِ زمین آزادی کی خواہش ہلکورے لے رہی تھی۔ اب تک جتنے فلسفے بھی دانشوری کی سطح پر موجود تھے وہ ایک قوم کی نوید سناتے تھے لیکن جب ایوب خان کے خلاف تحریک کا آغاز ہوا تو پاکستان میں پانچ قومیتوں کا تذکرہ ہونے لگا۔ ہر قوم اپنی زبان اور کلچر کو جداگانہ بتاتی تھی۔ سابقہ مشرقی پاکستان کی عوامی تحریک کے صدر شیخ مجیب الرحمٰن نے جب چھے نکات پیش کیے تھے تو ان کی بنیاد بھی یہی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ اس زمانے میں کلچر کا سوال صرف مذہب کی بنیاد نہ رہا بلکہ اس میں کئی اور عوامل بھی شامل ہو گئے جن میں زبان بھی تھی، ثقافت بھی۔ خود ان علاقوں کی اپنی تاریخ تھی۔ اس طرح یہ سوال کہ پاکستانی ثقافت کی بنیاد صرف مذہب ہے یا یہ سوال کہ پاکستانی کلچر ہزار سالہ اقتدار کے زمانے میں پروان چڑھا، غیر اہم ہو گیا اور کئی نئے مباحث درمیان میں آ گئے۔ زیادہ مشکل اس وقت کھڑی ہوئی جب سقوطِ ڈھاکا کا حادثہ پیش آیا۔ قدرتی طور پر ان لوگوں کو شدید دھچکا لگا جو پاکستان کی بنیاد مذہب کو قرار دیتے تھے یا پھر کلچر کو مذہب اور مسلمان فاتحین کی تاریخ پر استوار کرتے تھے۔ اب ایک نئی نظریہ سازی کی ضرورت تھی۔ یہی وجہ ہے کہ کلچر کے موضوع نے ایک نئی شکل اختیار کی۔ اس نئی شکل کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ مشرقی پاکستان جو ایک ہزار میل کے فاصلے پر تھا، اب ایک الگ وطن بن گیا تھا۔ لہٰذا وہ چار صوبے جو کبھی مغربی پاکستان کہلاتے تھے اور جو ایک اکائی کی شکل میں موجود

تھے ایک مکمل وطن کی شکل میں سامنے آئے۔ لیکن مشکل یہ تھی کہ جن اسباب سے مشرقی پاکستان الگ ہوا تھا، اب اندیشہ تھا کہ انہی اسباب سے باقی ماندہ پاکستان کے حصے بخرے نہ ہو جائیں۔ اسی لیے کلچر کے سوال پر مختلف طرح کے گروہ وجود میں آ گئے جو اپنے اپنے انداز سے اس کی تشریح کرتے تھے اور اس کی حدود کا تعین بھی۔ 1970ء کے بعد نظریاتی آویزش نے ایک کام یہ بھی کیا کہ دائیں اور بائیں بازو کی تقسیم ہو گئی۔ اسلام اور سوشلزم میں تصادم کی کیفیت آئی۔ یہی وجہ ہے کہ کلچر کے بارے میں بھی دو طرح کے نقطہ ہائے نظر پیدا ہوئے۔ ایک طبقہ تو وہی تھا جو کلچر کو مذہب اور مسلمانوں کی تاریخ کے ساتھ جوڑتا تھا۔ لیکن دوسرا طبقہ وہ تھا جو معاشی، تہذیبی اور جغرافیائی عوامل کی بنا پر اسے بھی کلچر کا منظر بناتا تھا۔ انہی دنوں دانشوروں کا ایک ایسا گروہ نمودار ہوا جو پاکستان کی تاریخ اور ثقافت کو خود اس خطے کی اپنی تاریخ سے جوڑتا تھا یعنی موہنجوداڑو اور وادیٔ سندھ کی قدیم تہذیبیں پاکستانی قوم کی بنیاد بنتی ہیں۔ ڈاکٹر احمد حسن دانی کا شمار ان دانشوروں میں ہوتا ہے جنہوں نے اپنی ساری عمر تہذیبوں کی تحقیق پر گزار دی۔ انہوں نے اپنے ایک مضمون ''پاکستان کی شناخت میں'' پاکستان کے الگ ملک ہونے کا تاریخی جواز اس طرح واضح کیا ہے:

> ''آج کا پاکستان مِن وعَن صدیوں پرانے دریائے سندھ کے اسی نظام پر مشتمل ہے جو برِصغیر کے ایک کونے پر ہمیشہ سے ایک منفرد خطے کی حیثیت سے موجود ہے اور بقیہ برِصغیر کی نسبت اس کا بیرونی عوامل سے کہیں زیادہ واسطہ رہا ہے جس کے نتیجے میں اس خطے کی سیاسی، جغرافیائی حیثیت بار بار واضح تر ہوتی رہی ہے۔ یہ سیاسی، جغرافیائی تناسب ہی ہمیشہ سے پاکستانی زندگی کا بنیادی رنگ ہے۔''(54)

اس پیراگراف میں ڈاکٹر احمد حسن دانی نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ پاکستان جن جغرافیائی حدود میں واقع ہے، اس اعتبار سے یہ نہ صرف ہمیشہ سے ایک الگ ملک کی طرح اپنی حیثیت رکھتا ہے بلکہ یہ برِصغیر کے دیگر علاقوں سے ثقافتی سطح پر اپنی ایک مختلف اور الگ پہچان رکھتا ہے۔ اگر ڈاکٹر احمد حسن دانی کی اس رائے کو درست مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ جو لوگ پاکستانی کلچر کا مرکز دلّی کی تہذیب میں تلاش کرتے ہیں ان کی بات کاملاً درست نہیں ہو گی۔ مضمون نگار نے بڑی وضاحت سے اپنی تحریروں میں اکثر یہ کہا ہے کہ پاکستان کے کلچر کی تاریخ ہزاروں برس پرانی ہے۔ اس کے ورثے میں ان مسلمان قوموں کے نشانات بھی موجود ہیں جو ہندوستان میں وقتاً فوقتاً آئیں لیکن وہ خون بھی سرایت ہے جو ہزاروں برس سے اس زمین سے تعلق رکھتا ہے۔ مضمون نگار جہاں برِصغیر سے اس ملک کو الگ کر کے دیکھتا ہے وہاں وہ چار قومیتوں کے نظریے کی بھی نفی کرتا ہے۔ اس کا خیال یہ ہے کہ وہ تہذیب جو وادیٔ سندھ سے شروع ہوئی اس پورے علاقے کی تہذیب ہے جسے اسلام سے تعلق نے ایک خاص شکل عطا کی ہے۔

پاکستانی اسلامی ادب کی تحریک کے دوران جب کلچر کی بحث درمیان میں آئی تو وہ یا تو اخلاقیات تک محدود تھی یا پھر ادبی دانشوری کا نتیجہ تھی لیکن 1970ء کے بعد جو ماحول ہمارے یہاں پیدا ہوا اس میں سائنسی فکر کے حامل مفکرین اور ترقی پسند نقادوں نے معاشیات کو بھی ایک بنیادی عامل قرار دیا۔ عوام کا کلچر ان کے پیداواری عوامل کے ساتھ بھی وابستہ ہے۔ پاکستان ایک زرعی ملک ہے۔ جاگیردارانہ نظام نے ہر چیز کو ایک خاص شکل دے رکھی ہے۔ مذہبی تصورات سے ثقافتی تصورات تک سب میں جاگیردارانہ ذہنیت داخل ہو گئی ہے اس لیے جدید عہد میں ثقافت کو صرف سجاوٹ کا عمل سمجھنا مناسب نہیں اور اس عمل کی ترقی پسندوں نے خاص طور پر

مخالفت کی۔

مشہور ترقی پسند مفکر اور نقاد سید سبطِ حسن نے تہذیب و تمدن کے موضوع پر اپنے مضامین اور کتابوں میں اکثر و بیشتر اس نقطۂ نظر کی نفی کی ہے جس میں پاکستانی تہذیب اور کلچر کو ہندوستان کی اس گیارہ سو سالہ تاریخ تک محدود کیا گیا ہے جو مسلمان حکمرانوں کی تاریخ ہے۔ اس کے بجائے وہ پاکستانی کلچر کا آغاز ان تہذیبوں سے جوڑتے ہیں جو ہزاروں برس پرانی ہیں۔ ایک جگہ انہوں نے لکھا ہے:

''پاکستان 14 اگست 47ء کو وجود میں آیا۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا پاکستانی تہذیب کا ظہور بھی اُسی دن ہوا۔اور کیا اس خطے کے باشندے جو اَب پاکستان کہلاتا ہے، 14 اگست 47ء سے پیشتر تہذیب سے ناآشنا تھے۔ ظاہر ہے کہ ہر ذی ہوش ان سوالوں کا جواب نفی میں دے گا۔ درحقیقت پاکستان کی تہذیب اتنی ہی پرانی ہے جتنے یہاں کے باشندے۔''(55)

سبطِ حسن کو یہ بات کہنے کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ ایک طبقہ تاریخ کو محمد بن قاسم سے شروع کرنے پر زور دیتا تھا اور گذشتہ تہذیبوں کا ذکر ایک طرح سے بعض حلقوں میں غیر اسلامی تصور بن گیا تھا۔ اسی لیے سبطِ حسن نے یہ اصرار کیا ہے کہ پاکستانی تہذیب کا آغاز وادیٔ سندھ سے ہوتا ہے۔ موہنجوداڑو اور ہڑپا ایک طرح سے پاکستانی خطے کا آغاز ہیں۔ وہ یہ بھی سمجھتے ہیں کہ صدیوں پرانی یہ تہذیب نہ صرف ترقی یافتہ تھی بلکہ روایت کے طور پر اب بھی اس کے اثرات ہماری زندگیوں میں موجود ہیں۔

''سندھ اور بلوچستان کے آثارِ قدیمہ سے پتا چلتا ہے کہ اس خطے کے لوگ موہنجوداڑو ہڑپا تہذیب کے عروج سے پیشتر بہت ترقی یافتہ تھے بلکہ موہنجوداڑو والوں نے بعض باتیں ان ہی سے سیکھی تھیں۔

موہنجوداڑو، ہڑپا کی تہذیب (جس کو عرفِ عام میں وادیٔ سندھ کی تہذیب کہتے ہیں) پاکستان میں کانسے کے دور کا نقطۂ عروج تھی۔ یہ تہذیب کوہِ ہمالیہ کے دامن سے کاٹھیاوار تک اور کوئٹہ سے راجپوتانہ تک پھیلی ہوئی تھی۔ وہ دنیا میں سب سے بڑی تہذیبی وحدت تھی کیونکہ اس کا دائرہ ہمعصر مصری، سومیری اور ایرانی تہذیبوں سے کہیں زیادہ وسیع تھا............ آج کل کی طرح اس زمانے میں بھی وادیٔ سندھ کے باشندوں کی غالب اکثریت گاؤں میں رہتی تھی اور کھیتی باڑی کرتی تھی۔ یہ لوگ جو گیہوں، رائی اور تل کی کاشت کرتے تھے۔ گائے، بیل، بھینس، بھیڑ، بکری، اونٹ، گھوڑے، گدھے اور کُتے پالتے تھے۔ کپاس اگاتے اور سُوتی کپڑے پہنتے تھے۔ کپاس ان کی اجارہ داری تھی چنانچہ وہ بھی ہماری طرح کپاس اور سوتی سامان دساور بھیج کر زرِ مبادلہ کماتے تھے۔''(56)

سبطِ حسن کی تحقیق کو اگر پیشِ نظر رکھا جائے تو پھر اس میں آج کے پاکستان کو دیکھنا مشکل نہیں۔ پاکستان ایک زرعی ملک ہے اور زراعت سے اس کی یہ وابستگی صدیوں پرانی ہے۔ لیکن جو بات قدیم عہد کو آج کے عہد سے مماثل بناتی ہے یا کسی ثقافتی روایت سے جوڑتی ہے تو وہ یقیناً رہن سہن اور تمدن ہے جو زراعت کے بل بوتے پر وجود میں آیا اور اب بھی اس کا ایک رنگ وہی

ہے جو قدیم زمانوں میں تھا۔ البتہ زمین کی زرخیزی پر جو گروہ بعد میں قابض ہوتے رہے یا پھر پیداواری طریقۂ کار میں جو تبدیلی آتی رہی، اس نے ثقافت کی شکل میں ایسی تبدیلیاں پیدا کی ہیں جن سے اس خطے کی ثقافت کی شکل میں بھی تبدیلی پیدا ہوئی ہے۔ ڈاکٹر احمد حسن دانی کے مطابق:

''وادیٔ سندھ میں ہمیشہ سے زندگی کے بنیادی عوامل میں سے ایک یعنی پیداواری عمل - زمین کی آبیاری او رحصولِ غذا - سارے علاقے میں ایک جیسا نہیں رہا۔ میدانوں میں طے شدہ نظام اور رشتے عرصۂ دراز سے جوں کے توں ہیں کیونکہ پیداواری عمل میں تیزی پیدا کرنے کے لیے کوئی خاص تکنیک متعارف نہیں ہوئی جبکہ پہاڑی علاقوں میں آبپاشی کا انتظام نہ ہونے کے برابر ہے۔ وہاں کاشتکاری اور گلہ بانی کے بیک وقت ڈانواں ڈول امکانات کے پیش نظر سماجی رشتوں کی نوعیت قبیلہ داری نظام کے زیادہ قریب ہوتی ہے۔ اسی معاشی دوغلے پن پر بنے ہوئے سماجی رشتوں کی متغیر ترتیب کو ڈھیلا ڈھالا جاگیرداری نظام کہا جا سکتا ہے۔''(57)

اس گفتگو سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ ہمارے ہاں دانشوروں کا ایک طبقہ ایسا رہا ہے جو تہذیب و ثقافت کو محض مشاغل، عقائد یا افکار تک محدود نہیں سمجھتا بلکہ ذرائع پیداوار اور پیداواری عمل کو بھی اس کی بنیاد قرار دیتا ہے۔ ان دانشوروں نے بھی اس بات سے کبھی انکار نہیں کیا کہ مسلمانوں کی آمد کے بعد اسلامی فکر نے یہاں کی تہذیب و ثقافت کو وہ رنگ دیا ہے جو پاکستانی مسلمانوں کی پہچان ہے لیکن ان کا مؤقف یہ بھی ہے کہ یہاں کی صدیوں پرانی روایات

کو نظر انداز کرنا بھی ممکن نہیں۔ اس خطے کا جغرافیہ، آب وہوا اور ذرائع پیداوار بھی وہ بنیادی عوامل ہیں جو تہذیب کو ایک شکل عطا کرتے ہیں۔

ستر کی دہائی کا زمانہ جیسا کہ اس سے قبل بیان کیا گیا، نئے سرے سے اپنی شناخت کو تلاش کرنے کا زمانہ ہے۔ ان برسوں میں کلچر پر بہت کچھ لکھا گیا اور بے شمار مباحث نے جنم لیا۔ فیض احمد فیضؔ نے پاکستانی ٹیلی ویژن پر پاکستانی کلچر پر چند تقاریر کی تھیں۔ یہ تقاریر ''ہماری قومی ثقافت'' کے نام سے کتابی شکل میں شائع ہو چکی ہیں۔ اپنی ایک تقریر میں پاکستانی تہذیب کے اجزائے ترکیبی پر گفتگو کرتے ہوئے سبطِ حسن کی طرح انہوں نے بھی پرانی تہذیبوں کو واضح طور پر اپنی روایت قرار دیا اور کہا کہ اگرچہ ہماری تاریخ 1947ء سے شروع ہو کر چند برس ہی بنتی ہے لیکن تاریخی اعتبار سے ہماری سرزمین کی عمر پانچ ہزار برس ہے۔ اس میں موہنجوداڑو بھی ہے، برہمن، بدھ اور یونانی تہذیب کے ادوار بھی ہیں۔

> ''اگر ان تمام تاریخی ادوار کو آپ اپنی تاریخ اور اپنی تہذیب کا جزو مانتے ہیں تو پھر آپ کو اس زمانے کے جو بڑے بڑے ہیرو ہو گزرے ہیں، مفکر گزرے ہیں، فنکار ہوئے ہیں ان کو بھی اپنے تہذیبی ورثوں میں شمار کرنا پڑے گا۔''(58)

فیضؔ صاحب نے اپنی تقاریر میں اس بات پر بھی حیرت کا اظہار کیا ہے کہ دنیا میں کوئی ایسا ملک نہیں حتیٰ کہ کوئی اسلامی ملک بھی ایسا نہیں کہ جو اپنی تہذیبی تاریخ، ظہورِ اسلام کے بجائے اپنے تاریخی ماخذ اور اپنے ابتدائی زمانے سے شروع نہ کرے۔ جبکہ ہمارے ہاں صورت دوسری ہے۔ فیضؔ کے نزدیک بھی مختلف ادوار ہماری تہذیب کا حصہ بنتے رہے ہیں اور جذب ہوتے رہے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اسلامی تہذیب ایک مجموعی تہذیب ہے جو ہر اسلامی ملک میں موجود

ہے لیکن جب آپ پاکستانی تہذیب کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو پھر اس سے مراد اس خطے کی تاریخ اور یہاں کے لوگوں کا رہن سہن ہو گا۔ ان کا مؤقف ہے:

''دین یا مذہب، آپ کے عقائد اور اخلاق اور ایک حد تک آپ کے آداب کی تشکیل کرتا ہے۔ دین آپ کی زبان، لباس، خوراک اور رہن سہن کے طریقے متعین نہیں کرتا اور خاص طور پر دینِ اسلام سوائے حلال و حرام کے کسی خوراک کی وضاحت نہیں کرتا کہ چاول کھائیں یا روٹی کھائیں یا کس قسم کے ظروف استعمال کریں یا آپ کے ادب کی کیا صورت ہو گی یا یہ کہ آپ کی تعمیر کی کیا صورت ہو گی۔ تو میں نے جو تہذیب کی تعریف کی تھی اس میں عرض کیا تھا کہ باطنی قدروں کے علاوہ اور علاوہ ان اخلاق کے جو براہِ راست دین سے متعلق ہیں زندگی کا جملہ روزمرہ شامل ہوتا ہے اور وہ روزمرہ ہمیشہ حالات سے متعین ہوتا ہے جو مقامی، تاریخی اور جغرافیائی حالات کے علاوہ کسی اور طریقے سے متعین نہیں ہوتا۔ اسی وجہ سے یہ عام مغالطہ ہے کہ اسلامی تہذیب کو قومی تہذیب بنایا جا سکتا ہے یا اس میں بند کیا جا سکتا ہے۔''(59)

فیض صاحب کی ان آراء میں جو تنازع موجود ہے اس نے حسّاس طبیعتوں پر گہرا اثر چھوڑا۔ فیض کی ان تقریروں پر جن لوگوں نے ردِعمل ظاہر کیا ان میں رئیس امروہوی بھی شامل ہیں جنہیں یہ بات پسند نہیں آئی کہ گزشتہ بارہ سو سال کی تہذیب کے علاوہ بھی کچھ عناصر ایسے ہو سکتے ہیں جنہیں پاکستانی تہذیب کا حصہ بنایا جا سکتا ہے۔ انہوں نے لکھا:

''آپ ہم سے یہ نہ کہیں کہ جاؤ موہنجوداڑو، ہڑپا، ٹیکسلا اور گندھارا

سے روحانی فیضان اور تخلیقی سرشاری حاصل کرو۔ یہ بات ہمارے امکان سے باہر ہے کیونکہ ہمارا ذہن جیسا کہ ہے، پچھلے بارہ سو سال کے اندر وجود میں آیا ہے۔ ہم قبل مسیح کے عہد سے تعلق نہیں رکھتے۔ ہماری روحانی ولادت اس کے بعد ہوئی ہے۔"(60)

ایک اور دانشور ایس اے رحمٰن کا مؤقف بھی کچھ ایسا ہی ہے:

"فیض صاحب کے خیال میں پاکستان کے ظہور کا ایک بنیادی تقاضا یہ ہے کہ ہم ہڑپا، ٹیکسلا اور موہنجوداڑو کے آثارِ قدیمہ پر فخر کرنا سیکھیں۔ یہ آثار بے شک خطۂ پاکستان کی ثقافتی تاریخ کا حصہ ہیں، اس لیے ہم ان کا علمی سطح پر مطالعہ کریں گے اور ان کے دریافت شدہ نوادرات کو حفاظت سے اپنے عجائب گھروں میں سجائیں گے تاکہ تاریخ عتیق کے عالموں اور سیاحوں کے لیے سہولت ہو۔ لیکن جہاں تک ان سے قلبی لگاؤ اور ان پر جذباتی افتخار کا سوال ہے، فیض صاحب کا خیال محلِ نظر ہے۔ یہ آثار نوادرات ایسے معاشرے یا معاشروں کی باقیات ہیں جو الحاد اور شرک سے ملوث تھے۔ اور اس لیے ہماری اسلامی نفسیات کا تقاضا ہے کہ ان کو دل میں جگہ دینے کے بجائے طاق تھف پر رکھ ان سے علم کی حد تک استفادہ کریں گے۔ اس کلیہ کی روشنی میں ہم انہیں اپنی موجودہ قومی ثقافت کا حصہ قرار نہیں دے سکتے۔ قومی ثقافت اور اس خطۂ ارض کی ثقافتی تاریخ میں فرق بدیہی ہے۔"(61)

پاکستان میں کلچر کی بحث میں ہمیشہ سے مشکل کا سامنا رہا ہے۔ دو گروہ بہت واضح ہیں

جن کا ذکر گزشتہ صفحات میں ہوا۔ یعنی ایک وہ ہیں جو پاکستانی تہذیب کو اسلامی تہذیب کہتے ہیں اور اس کے عرصے کا تعین مسلمانوں کی ہندوستان میں آمد کے ساتھ کرتے ہیں اور دوسرا گروہ وہ ہے جو اس خطے کی تمام تر تاریخ کو پاکستانی تہذیب کا عرصہ قرار دیتا ہے اور مسلمانوں کی آمد سے پہلے کے تہذیبی مظاہر کو پاکستانی تہذیب کے عناصر سمجھتا ہے۔ ترقی پسند دانشوروں یا ایسے دانشوروں کو جن کے لیے تہذیب ضروریات و حاجات کے عمل سے پیدا ہوتی ہے، دیگر دانشور مناسب و موزوں خیال نہیں کرتے۔ پاکستان میں اسلام سے وابستگی ایک بنیادی عامل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کلچر میں بھی روحانیت کے عنصر کو غالب قرار دیا جاتا ہے۔ ڈاکٹر سید عبداللہ جنہیں اردو شعروادب کی تنقید میں ایک نمایاں مقام حاصل ہے انہوں نے بھی کلچر کے مسئلے پر مذہبی نقطۂ نظر سے جا بجا اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ ایک جگہ وضاحت کرتے ہیں:

> ''کلچر تو ہوتا ہی وہ ہے جو نسلاً بعد نسل کے عمل و تعامل سے شکل پذیر ہو۔ میں اینتھر وپالوجی کے اس خیال سے متفق ہوں کہ کلچر انسان کے ماحولِ ثانی کا نام ہے اور ماحولِ ثانی مسلسل ارتقا کرتا رہتا ہے مگر ان کے اس خیال سے متفق نہیں ہوں کہ یہ محض ضروریات و حاجات کی تکمیل کے عمل کا مظاہرہ ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ کلچر مادی ماحول میں حسن پیدا کرنے کا نام ہے اور حسن پیدا کرنے والی قوت انسان کے باطن میں ہے اسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ مادی عوامل اور جغرافیائی وطبعی ماحول کے علاوہ مذہب و اخلاقیات کو بھی (جو انسان کی روحانی وجدانی قوت کے ظہور کا نام ہے) کلچر کی تشکیل میں نہایت مؤثر مانتا ہوں۔''(62)

ڈاکٹر سید عبداللہ نے بھی اپنی تحریروں میں جا بجا اس تصور کی نفی کی ہے کہ پاکستانی تہذیب کا تعلق وادیٔ سندھ کی پرانی تہذیبوں سے ہے۔ ان کا بھی یہی خیال ہے کہ تہذیب کا مذہب سے براہِ راست تعلق ہے اور ہماری شناخت چونکہ مذہب کے حوالے سے ہے اور یہی شناخت قیامِ پاکستان کا باعث بنتی ہے اس لیے ہم اس تاریخ کو اپنا ورثہ نہیں بنا سکتے جس میں ہندو بھی شریک ہیں۔ اپنی کتاب ''کلچر کا مسئلہ'' میں، جس کا حوالہ اوپر آیا ہے، انہوں نے یہ بات بھی کہی تھی:

> ''اصنامی معاشرت کے معاملے میں تو ہندو بھی شریک ہو جاتے ہیں۔ پھر قائدِ اعظم کے تصورِ کلچر میں ہندوؤں کا اشتراک کس طرح متصور ہو سکتا ہے۔''(63)

ڈاکٹر سید عبداللہ کے خیالات کی مزید وضاحت ڈاکٹر جمیل جالبی کی تحریروں میں ہوتی ہے۔ جمیل جالبی نے بھی قدیم تہذیبوں کو قومی تہذیب ماننے سے انکار کیا ہے۔ علاوہ ازیں وہ علاقائی تہذیبوں کے نظریے سے بھی مکمل اتفاق نہیں کرتے۔ ان کا خیال یہ ہے کہ اس سے یک جہتی اور فکر و عمل کے اشتراک کو نقصان پہنچتا ہے۔ پاکستان اور پاکستانی قومیت کی بنیاد چونکہ مذہب پر قائم تھی، اس لیے ضروری ہے کہ اسی ہند مسلم ثقافت کو پاکستانی ثقافت سمجھا جائے جو برِصغیر میں مسلمانوں کی حکمرانی کے دوران تشکیل پائی۔

> ''ہم پاکستان کے سب باشندے اس ہند مسلم ثقافت کے وارث و جانشین ہیں جو اس برِصغیر میں مسلمانوں کے ایک ہزار سالہ دورِ حکومت میں یہاں کی فضا، مزاج، آب و ہوا اور میل جول کے زیرِ اثر پروان چڑھی ہے۔''(64)

۵۔ اردو زبان کے مباحث

1857ء کی جنگ آزادی کی ناکامی کے ساتھ ہی ہندوستان سے مسلمانوں کے اقتدار کا سورج ہمیشہ کے لیے غروب ہو گیا۔ انگریزی عملداری نے ہندوستان کی تمام اقوام کو اپنی حالت سدھارنے کا راستہ دکھایا۔ مسلمانوں میں سرسید احمد خان آگے آئے اور وہی پہلے شخص تھے جنہوں نے یہ اعلان کیا کہ ہندوستان میں دو قومیں آباد ہیں (65)، ایک ہندو اور دوسرے مسلمان۔ اس کے بعد انہوں نے مسلمان قوم کو تعلیم کی طرف راغب کرنا شروع کیا اور ان میں قومی اور ملی شعور بیدار کیا۔ مسلم لیگ کے قیام سے پہلے یہ سرسید تحریک ہی تھی جس نے مسلمانوں کو ایک ایسے راستے پر ڈالنے کی کوشش کی جس پر چل کر وہ دوبارہ اپنا کھویا ہوا مقام حاصل کر سکیں۔

اسی قومی تشخص کی جدوجہد کے زمانے میں مسلمانوں کے تہذیبی عناصر ابھر کر سامنے آئے اسی لیے جب آزادی کی جدوجہد کا آغاز ہوا اور دو قومی نظریے نے سیاسی نعرے کی شکل اختیار کی تو جہاں مذہب اور ثقافت کو مسلمانوں نے اپنی پہچان بتایا وہاں اردو زبان کو بھی یکساں اہمیت دی۔ اس میں شبہ نہیں کہ ہندوستان میں مسلمان فاتحین کی درباری زبان تو فارسی ہی رہی لیکن جو لوگ دربار سے باہر تھے وہ اردو زبان کی تشکیل کا کام بھی سرانجام دے رہے تھے۔ اس زبان نے کب اور کہاں جنم لیا اس سے تو بحث نہیں البتہ یہ بات طے ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد کے ساتھ اردو زبان نے تشکیل پانا شروع کر دیا تھا جس کا سراغ سترھویں صدی عیسوی کے سیاحوں، مبلغین اور تاجروں کے مراسلات، یادداشتوں سے بھی خال خال ملتا ہے (66)۔ مسلمانوں اور ہندوستان کے باشندوں کے میل جول سے پیدا ہونے والی یہ زبان جب صوفیا کے استعمال میں آئی تو ان کی تبلیغی کاوشوں کے سبب سے ادبی اور تہذیبی زندگی کا بھی حصہ بن گئی جیسا کہ ڈاکٹر انور سدید کا کہنا ہے:

''ہندوستان میں صوفیا کی تحریک فکر اور ادب کے دو زاویے سے اہمیت رکھتی ہے۔ اوّل ہندوستان میں مشرقِ وسطیٰ کے تصوف کا فروغ، دوم مقامی زبانوں کی ترقی اور ان کے اشتراک و امتیاز سے ایک نئی زبان کی افزائش۔''(67)

اردو زبان کا ادبی روپ صوفیا کے رسائل میں ظاہر ہوتا ہے لیکن بادشاہوں کے دربار میں بھی اس کی اہمیت کو بھی محسوس کیا جاتا رہا ہے۔ امیر خسرو کی بابت یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ اردو کی ایک اہم تحریک کے بانی تھے (68)۔ امیر خسرو کا اردو زبان سے تعلق تصوف کے سبب سے پیدا ہوا ورنہ دربار میں فارسی ہی کو فروغ حاصل ہوتا رہا۔ البتہ مرکز سے دور دکن کی ریاستوں میں اردو شعروادب سے گہری دلچسپی دکھائی دیتی ہے اور یہ دلچسپی اس نوعیت کی ہے کہ بہمنی سلطنت کے زوال کے بعد گولکنڈہ اور بیجا پور کی سلطنتوں نے دکنی زبان (اردو) کو سرکاری درجہ دیا (69)۔ خود سلاطین بھی اردو زبان میں شاعری کرتے تھے اور جس حد تک ممکن تھا اردو ادب کی ترقی میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتے تھے۔ دہلی میں اورنگزیب عالمگیر کی وفات کے بعد اردو ہی خاص و عام کی زبان بن گئی اور یہاں کے درباروں میں بھی اردو شعروادب کے ارتقا کا عمل شروع ہوا۔ ولی دکنی کا ذکر اگرچہ اردو غزل کے حوالے سے ہوتا ہے لیکن یہ بات بھی تسلیم کرنی چاہیے کہ دلی میں اس کے کلام کی آمد کے ساتھ اردو غزل کی مقبولیت میں اضافہ ہوا تو اردو زبان کی وسعت میں بھی اضافہ ہونے لگا۔ یہ حقیقت ہے کہ اردو زبان کو علمی و تہذیبی رنگ دینے میں صوفیا کے بعد شاعروں کا بہت عمل دخل رہا ہے۔ صوفیا اور اردو شعرا درحقیقت سماج میں محبت اور یگانگت پیدا کرنے کا کام بھی سرانجام دیتے رہے ہیں جس سے اردو زبان ہر طبقے کی رگ رگ میں سرایت کرتی چلی گئی۔ ولی دکنی کے حوالے سے ڈاکٹر انور سدید کا کہنا ہے:

"بھگتی تحریک کے شعراء نے محبت اور پریم کا جو درس نسبتاً سادہ لہجے میں دیا تھا ولی نے وہی سبق اردو میں دینے کی کوشش کی اور یوں اس نوزائیدہ زبان کا اثر عوام کے خون میں شامل کر دیا۔"(70)

اس کے باوجود کہ انگریزوں کی آمد سے قبل تک اردو زبان کو ہر قوم میں مقبولیت حاصل تھی لیکن اس کی شناخت کا بنیادی حوالہ مسلمان ہی تھے۔ فکروفلسفہ کی سطح پر صوفیا کا اثر نمایاں تھا جبکہ الفاظ اور رسم الخط نے اس میں اپنا سرمایہ عرب و عجم سے حاصل کیا تھا۔ دکنی عہد میں اگرچہ اردو زبان نے کچھ ہندوانہ ثقافتی اثرات بھی قبول کیے تھے لیکن اصلاحِ زبان کے زمانوں میں یہ اثرات خارج کر دیے گئے تھے۔ اسی لیے آخر آخر اردو زبان پر مسلمانوں کے ہی اثرات باقی رہ گئے تھے۔ ایسٹ انڈیا کمپنی نے ہندوستان میں جب قدم رکھا تو یہاں فارسی کے علاوہ اردو کو بھی ایک ترقی یافتہ زبان کے طور پر دیکھا۔ یہی وجہ ہے کہ آغاز ہی سے ایسٹ انڈیا کمپنی اپنے ملازمین کو اردو زبان سیکھنے کی طرف مائل کرتی رہی تھی۔

"جب ایسٹ انڈیا کمپنی کا کاروبار بڑھنے لگا۔ حکومت اور سلطنت کے تقاضوں نے مجبور کیا۔ 1677ء میں کورٹ آف ڈائریکٹرز نے ایک مراسلہ قلعہ سینٹ جارج (مدراس) کو لکھا جو ملازمین ہندوستانی زبان سیکھیں گے ان کو تیس پونڈ بطور انعام دیے جائیں گے۔ جنگِ پلاسی 1757ء کے بعد ایسٹ انڈیا کمپنی نے اپنے اعلیٰ ملازمین کو تیس روپے ماہوار فنی الاؤنس دینا منظور کیا تاکہ منشی رکھ کر وہ ہندوستانی اور فارسی کی تعلیم حاصل کرسکیں۔"(71)

فورٹ ولیم کالج کا قیام بھی 1800ء میں اسی لیے عمل میں آیا تھا کہ سرکاری ملازمین

اردو زبان سیکھ سکیں۔ 1857ء تک اردو زبان ہندوستان کے اکثر علاقوں میں سرکاری حیثیت اختیار کر چکی تھی یعنی کم و بیش اس وقت تک جب تک کہ لارڈ میکالے کا اثر و رسوخ بڑھ نہیں گیا تھا۔ اس تمہید کو بیان کرنے کا مقصد صرف یہ ہے کہ اردو زبان جو ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد کے ساتھ شکل پذیر ہوئی اس نے کتنی جلدی ترقی کی اور مقبولیت کے درجے پر فائز ہوئی۔ مگر اہم بات یہ ہے کہ اس زبان کا تمام تر تہذیبی پس منظر مسلمانوں کے ساتھ منسوب رہا۔ صوفیا، شعرا اور داستان گو اس زبان کا ایک خاص مزاج تشکیل دیتے رہے۔ اپنے الفاظ اور رسم الخط میں بھی یہ زبان صرف اور صرف اسلامی تہذیب ہی سے سیراب ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ 1857ء کے بعد اگرچہ سرسید احمد خان مسلمانوں کو انگریزی تعلیم کی طرف مائل کر رہے تھے مگر وہ اس بات کو بھی بخوبی سمجھتے تھے کہ اردو زبان کے تحفظ کے بغیر ہندوستانی مسلمانوں کا بطور قوم زندہ رہنا ممکن نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اردو زبان کی ترقی کی کوششیں بھی جاری رکھیں۔ انہی کوششوں میں سے ایک علومِ مشرقی کی یونیورسٹی قائم کرنے کی درخواست تھی جس کے سبب سے ہندی اردو تنازع بھی پیدا ہوا (72)۔ حقیقت یہ ہے کہ ہندوستان میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان ابتدائی تصادم زبان ہی کے مسئلے پر دکھائی دیتا ہے۔ ہندوؤں کو اردو سے کس قدر نفرت ہو گئی تھی اس کا ذکر گارساں دتاسی نے 1871ء میں اپنے ایک مقالے میں اس طرح کیا ہے:

> ''اردو اور ہندی کے متعلق لسانی مباحث کا سلسلہ بدستور جاری ہے۔ ہندوستان کے ایک اخبار میں پڑھنے میں آیا ہے کہ صوبہ ہائے شمالی و مغربی کے دو لاکھ شدت پسند ہندوؤں کے دستخط سے کلکتہ کی مرکزی حکومت کے روبرو ایک معروضہ پیش کیا گیا ہے جس میں یہ درخواست کی گئی ہے کہ تمام سرکاری کارروائیاں بجائے عربی رسم الخط کے، جس

میں اردو لکھی جاتی ہے دیوناگری رسم الخط میں ہونی چاہییں جس میں
سنسکرت لکھی جاتی ہے۔"(73)

وہ زبان جو مسلمانوں کے علاوہ ہندوؤں میں بھی مقبول رہی تھی اس کے خلاف محاذ آرائی کا مقصد درحقیقت ایک قوم اور ایک کلچر کے خلاف محاذ آرائی بھی تھی۔ دیوناگری رسم الخط کے اجرا کا مطلب مسلمان قوم کے تشخص کا خاتمہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ تحریک آزادی کے زمانے میں ہر سطح پر یہ بات برملا کہی گئی کہ مسلمان نہ صرف مذہب کی بنیاد پر ایک الگ قوم ہیں بلکہ زبان کی سطح پر بھی ان کی اپنی ایک الگ پہچان ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ مسلمان مذہب کے علاوہ اردو زبان کے تہذیبی پس منظر کے توسط سے بھی عرب و عجم کے ساتھ پیوست تھے۔ اس طرح ہندوستان میں اردو زبان کے بغیر مسلمان قوم کی الگ پہچان ایک مشکل عمل تھا۔ جیلانی کامران کہتے ہیں:

"تاریخ کے مطالعے سے یہ بات بخوبی واضح ہوتی ہے کہ جہاں قومیت کی تشکیل، قومیت کی نشوونما اور قومی شعور کا ادراک مرحلہ وار ہوتا رہا ہے وہیں اس عمل کے ساتھ ساتھ قوموں کی زبانیں بھی بتدریج نشوونما اور ارتقاء کے مراحل سے گزرتی رہی ہیں۔ زبانوں کے بغیر قوموں کی پہچان ممکن نہیں ہوتی اور قوموں کے بغیر زبانیں ناپید ہوتی ہیں۔"(74)

دیوناگری رسم الخط پر ہندوؤں نے اس لیے زور دیا تھا کہ یہ ہندوؤں کے تشخص کی علامت تھا۔ اس رسم الخط کے ساتھ ہندی تہذیب، تاریخ اور مذہب کا ارتقاء تو ممکن تھا لیکن مسلمان جس تاریخ اور تہذیب کے ساتھ وابستہ تھے اس کو فروغ حاصل نہیں ہوسکتا تھا۔ جب ہم سرسید تحریک دیکھتے ہیں تو ہمیں یہ بات سمجھنے میں دشواری نہیں ہوتی کہ سنسکرت زبان تو ایک

طرف مسلمان تو انگریزی زبان کے قریب جانے سے بھی کتراتے تھے۔ اگر سرسید کا تصورِ قوم واضح نہ ہوتا تو شاید مسلمانوں کا کوئی بھی طبقہ انگریزی زبان کی طرف راغب نہ ہوتا۔

جب تک مسلمانوں میں قومی شعور پیدا نہیں ہوا اور وہ سیاسی جدوجہد کے راستے پر نہیں آئے زبان کا مسئلہ محض تہذیبی اور تعلیمی تھا۔ جب مسلمانوں کو اپنی واضح منزل بنانے کی ضرورت پیش آئی تب انہوں نے زبان کی اہمیت کو بھی اجاگر کرنا شروع کیا۔ یہ زبان نہ صرف ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان حدِ فاصل قائم کرتی تھی بلکہ ایک وطن کے تصور کو بھی واضح کرتی تھی جہاں کے رہنے والے اپنی قومی زبان کا سرمایہ اپنے پاس رکھتے تھے۔ جیلانی کامران نے لکھا ہے:

''آزادی کی تحریک ہی میں قومیت کا تصور پنہاں تھا اور اسی میں مسلمانوں کی تہذیبی اکائی بھی موجود تھی۔ اس زمانے کے سیاسی منظر میں آزادی کی تحریک ہی کی صداقتوں سے قومیت اور تہذیب اور قومی زبان کی سچائیاں ظاہر ہوتی تھیں۔ صرف آزادی کی تحریک کے کامیاب ہونے سے مسلمان قوم بن سکتے تھے۔ ان کی تہذیب نمایاں اور برقرار رہ سکتی تھی اور مسلمانوں کی اپنی زبان (اردو) قومی زبان کے طور پر ظاہر ہو سکتی تھی۔ اگر آزادی کی تحریک پر کوئی حادثہ گزر جاتا تو مسلمان اقلیت ہی کا مقام حاصل کرتے۔ ان کی تہذیب اقلیتی افراد کی تہذیب کہلاتی اور اردو اقلیتی گروہ کی زبان قرار پاتی۔''(75)

گویا مسلمان اگر آزادی کی تحریک شروع نہ کرتے تو صرف ایک زبان کے خاتمے کے ساتھ ہی ان کی شناخت ختم ہو جاتی بلکہ ان کے اپنے وجود کو بھی خطرہ لاحق ہو جاتا۔ یہی وجہ ہے

کہ مسلم لیگ نے جب حقیقی آزادی کی جدوجہد کا آغاز کیا تو اردو زبان کی حمایت میں بھی آواز بلند کی۔

مسلم لیگ نے 1937ء میں اپنے اجلاس منعقدہ لکھنؤ میں اردو زبان کو مسلمانوں کی قومی زبان قرار دیا اور اس کی ترویج و ترقی اور اس کے تحفظ کی ضرورت پر زور دیا۔ 1937ء کے انتخابات میں چونکہ سات صوبوں میں کانگریس کی وزارتیں قائم ہوئی تھیں اس لیے کانگریس نے اپنی اکثریت کے پیش نظر گاندھی کے ایما پر ایک ایسی تعلیمی پالیسی (واردھا وادیا مندر اسکیم) تیار کی جس سے یہ ڈر پیدا ہو گیا تھا کہ مسلم تہذیب و تمدن کو بتدریج ختم کر دیا جائے گا۔ اس اسکیم میں ہندوستانی زبان کا لفظ استعمال کیا گیا تھا جس سے مراد سنسکرت زدہ ہندی تھی۔ اسی پر قائدِ اعظم کی صدارت میں لکھنؤ کے اجلاس میں لسانی مسئلے کے بارے میں اہم قرارداد منظور کی گئی جس میں کہا گیا:

> ''چونکہ ابتدا میں اردو زبان ہندوستان کی زبان تھی اور ہندوؤں اور مسلمانوں ہی کی زبان تھی اور ہندوؤں اور مسلمانوں کے باہمی تمدنی رابطے کے نتیجے میں پیدا ہوئی تھی اور اس ملک کے وسیع تر اور بیشتر علاقے میں بولی جاتی تھی اس لیے اس زبان کی وساطت سے دونوں قوموں کے اتحاد کی امید ممکن تھی۔ .... تاہم اس ضمن میں ہر وہ اقدام جو اردو کے بجائے جسے ہندوستانی بھی کہا جاتا ہے ہندی کو ویسی ہی حیثیت دلائے جو اردو کی رہی ہے مسلمانوں اور ہندوؤں کے مابین ہم آہنگی کی فضا کو مکدّر کر سکتا ہے .... اس لیے آل انڈیا مسلم لیگ تمام اردو بولنے والوں سے امید کرتی ہے کہ وہ اپنی زبان کے

مفادات کی حفاظت کے لیے ہر ممکن کوشش کریں گے تا کہ صوبائی اور مرکزی سطح پر اس زبان کا استعمال برابر جاری رہے .... اور جہاں اردو علاقے کی زبان بھی ہے وہاں اس کی ترویج اور نشوونما برابر ہوتی رہے اور جہاں اردو ایک زبان کے طور پر غالب حیثیت کی حامل نہیں وہاں اس زبان کی تعلیم و تدریس کے لیے اور اسے اضافی مضمون کے طور پر پڑھانے کے انتظامات کیے جائیں اور حکومت کے دفتروں، عدالتوں، قانون ساز اسمبلیوں، ریلوے، ڈاک و تار کے محکموں میں اردو زبان کے استعمال کے لیے باقاعدہ انتظام کیا جائے اور اس پر باضابطہ عمل درآمد کیا جائے۔"(76)

اردو زبان جب مسلم لیگ کی قراردادوں میں شامل ہوئی تو یہ ایک طرح سے واضح طور پر نظریۂ پاکستان کا حصہ بن گئی۔ ہندوستان میں تقسیم ہند تک شعروادب کی ترقی کا جس قدر کام اردو زبان میں ہو رہا تھا اس کی مثال اس شدت کے ساتھ کسی اور زبان میں نہ تھی۔ صوفیا کی کوششیں، فورٹ ولیم کالج، سرسید تحریک، ترقی پسند تحریک اور حلقۂ اربابِ ذوق سب نے اس زبان کی مدد سے نہ صرف یہ کہ یہاں کے تخلیقی ذہن کی بھرپور ترجمانی کی تھی بلکہ بین الاقوامی ادب کو ہندوستان میں روشناس کرانے اور اس کے ساتھ رشتہ استوار کرنے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی تھی۔ یہی وہ زبان تھی جو خاص و عام میں رابطے کا فریضہ بھی سرانجام دے رہی تھی لیکن تمام تر نظریات اور فلسفوں کے باوجود اس زبان کا اپنا پس منظر جو مسلم تہذیب سے مستعار تھا، بدستور برقرار رہا۔ یہ بات علامت و استعارہ تک محدود نہیں تھی، اس کا رسم الخط بھی عرب و عجم کی تقلید میں تشکیل ہوا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ جب سیاست کی گرم بازاری شروع ہوئی اور ہندوؤں نے سنسکرت اور

دیوناگری رسم الخط کے نفاذ کی طرف قدم بڑھایا تو مسلمانوں کو یہ اندازہ کرنے میں دشواری نہ ہوئی کہ اردو زبان کا زوال صرف ایک زبان کا زوال نہیں ہوگا بلکہ ایک قوم کا زوال ہوگا۔ جیلانی کامران کی یہ بات درست معلوم ہوتی ہے:

> ''اس امر سے بہت کم اختلاف ممکن ہے کہ لفظ کوئی بے جان شے نہیں ہے۔ لفظ جہاں ایک خارجی پیکر کے طور پر موجود رہتا ہے وہیں اس کے ذریعے انسان کے کردار کی تشکیل بھی ہوتی ہے۔ اس اعتبار سے لفظ اور انسان کا رشتہ بنیادی نوعیت کا ہے۔ ہر زبان کی لفظیات اس زبان کے تہذیبی اور تاریخی پس منظر سے پیدا ہوتی ہے۔ اس طرح ہر لفظ اس پس منظر کی نشاندہی کرتا ہے۔''(77)

اس کے باوجود کہ کانگریس بڑی شدومد کے ساتھ اردو زبان کو مٹانے پر تلی ہوئی تھی مگر تحریک آزادی کے زمانے ہی میں اردو زبان و ادب کے فروغ کا کام سب سے زیادہ ہوا۔ اردو کو علمی زبان کے طور پر آزمانے کے لیے نظام دکن کے حکم سے حیدرآباد میں عثمانیہ یونیورسٹی قائم ہوئی جہاں اعلیٰ تعلیم کے لیے اردو زبان کو ذریعہ بنایا گیا۔ انجمن ترقی اردو ہند قائم ہوئی جس نے نہ صرف تالیف و ترجمہ کے کاموں پر توجہ صرف کی بلکہ سیاسی سطح پر اردو کے تحفظ کے لیے کئی اقدامات کیے۔ اس ضمن میں اس انجمن کے سیکرٹری مولوی عبدالحق نے کانگریس کے سیاست دانوں خصوصاً گاندھی کی کوششوں کے خلاف محاذ قائم کیا اور اپنی تقریروں اورتحریروں کے ذریعے اردو کے تحفظ کا علم اٹھائے رکھا۔ وادیامندر سکیم کے خلاف انجمن ترقی اردو نے بھی جا بجا اجلاس منعقد کیے۔ یہاں 1944ء کے اجلاس منعقدہ ناگ پور کا ذکر کیا جا سکتا ہے جس میں انہوں نے گاندھی کے دلائل کو اپنی تقریر کا موضوع بنایا۔ مولوی عبدالحق نے یہ بات برملا کہی کہ ہماری

کوششوں کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ گاندھی جی اردو زبان کو مٹانے پر تُلے ہوئے ہیں:

> ''گاندھی جی اور ان کے رفقا کے اس اعلان نے کہ وہ ہندی کو ہندوستان کی عام زبان بنا کر رہیں گے، ہمیں خوابِ خرگوش سے بیدار کیا۔ اس وقت ہماری آنکھیں کھلیں اور ہم سمجھے کہ کمروں میں بیٹھ کر کاغذ سیاہ کرنے اور قلم گھسیٹنے سے کیا حاصل اور یہ سب کچھ کس دن کے لیے اور کس کے لیے۔ تب انجمن کے مقاصد میں ''اشاعت و حفاظتِ زبان'' کا مقصد بڑھانا پڑا اور انجمن میدان میں آئی۔''(78)

انجمن ترقی اردو کا آغاز مجلس تحفظ اردو کے نام سے لکھنؤ میں 8 اگست 1900ء کو ہو گیا تھا۔ اس جلسے میں محسن الملک بھی شریک ہوئے تھے اور تقریر بھی کی تھی۔ یہی سوسائٹی دوبارہ علی گڑھ میں انجمن ترقی اردو کے نام سے ظاہر ہوئی۔ اس کے صدر ٹامس آرنلڈ اور سیکرٹری مولانا شبلی نعمانی تھے۔ آغاز میں یہ انجمن کسی بھی طرح سے سیاسی شعور کے اظہار کا ذریعہ نہیں تھی۔ حتیٰ کہ جب مولوی عبدالحق اس کے سیکرٹری ہوئے تب بھی اس کا کام محض اردو زبان کا فروغ اور تحفظ تھا۔ صرف اس وقت جب مسلمانوں نے محسوس کیا کہ اردو محض وسیلۂ اظہار ہی نہیں بلکہ یہ مسلمانوں کی قومی شناخت ہے تب سے اس کا رخ اردو کے تحفظ کی طرف مڑ گیا۔ انجمن کے علاوہ بھی کئی سوسائٹیاں وجود میں آئیں جنھوں نے مسلمانوں کی درس گاہوں میں اردو کے فروغ کا فریضہ انجام دینا شروع کیا۔ اردو صحافت کی مقبولیت کا زمانہ بھی یہی ہے۔ اس طرح جوں جوں مسلمانوں کا قومی شعور بیدار ہوتا گیا، اردو زبان کی اہمیت کو بھی محسوس کیا جانے لگا اور اس کو لاحق خطرات کے تدارک کی بھی کوششیں کی جانے لگیں۔ ترقی پسند تحریک کے تحت پیدا ہونے والا ادب اردو کے فروغ کا باعث بن رہا تھا حتیٰ کہ

"1939ء میں جب حلقہ اربابِ ذوق لاہور میں قائم ہوا تو اس کے اغراض و مقاصد میں بھی پہلا عنصر اردو کی ترویج و اشاعت ہی تھا۔"(79)

جب ہم ہندوستان میں مسلمان قوم کی تشکیل کے عناصر کا مطالعہ کرتے ہیں تو اس میں ہمیں اردو زبان ایک بنیادی وسیلہ دکھائی دیتی ہے۔ یہی وہ زبان ہے جس میں مسلمانوں نے اپنا ادب تخلیق کیا اور اپنے تہذیبی مزاج کا اظہار کیا۔ اسی لیے مسلمانوں کی جدوجہدِ آزادی کا جب ہم تجزیہ کرتے ہیں تو ہمیں واضح طور پر دکھائی دیتا ہے کہ جب اردو زبان کو خطرات لاحق ہوئے تو مسلمانوں نے اسے اپنے وجود کو لاحق خطرہ قرار دیا۔ متحدہ ہندوستان میں ایک ہزار برس تک اکٹھا رہنے کے باعث ہندوؤں اور مسلمانوں میں کئی معاملات میں اشتراک بھی پیدا ہوا تھا اور دونوں قوموں نے ایک دوسرے سے اثر بھی قبول کیا تھا۔ مغلوں کے اقتدار کے دور میں ایسے ہندو اکابرین دکھائی دیتے ہیں جنھوں نے فارسی زبان و ادب کی ترقی میں حصہ لیا اور اس وقت جب اردو شاعری کو بے پناہ مقبولیت حاصل ہوئی تو ایسے بہت سے ہندو شاعر سامنے آئے جنھوں نے اس زبان میں نہایت خوبصورت اضافے کیے۔ اسی طرح نثر میں بھی پنڈت رتن ناتھ سرشار جیسے ناول نگار اور منشی پریم چند وغیرہ جیسے اہم افسانہ نگاروں کا ذکر کیا جا سکتا ہے جن کی اردو زبان و ادب سے محبت کسی لحاظ سے پوشیدہ نہیں۔

کچھ ایسے ہندو تخلیق کار بھی ہیں جنھوں نے اس وقت بھی اردو زبان کی ترویج و اشاعت کے لیے کوششیں جاری رکھیں جب کانگریس ہندی زبان کے ذریعے اردو کا خاتمہ چاہتی تھی۔ ترقی پسند تحریک سے بڑی مثال اور نہیں دی جا سکتی جب اردو افسانے میں کرشن چندر، راجندر سنگھ بیدی، بلونت سنگھ اور دیوندر سیارتھی جیسے تخلیق کار سامنے آئے۔ سو یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ عوامی

سطح پر اس زبان کی اہمیت اور مقبولیت بلا تفریق مذہب برقرار تھی۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں تھا کہ اس اشتراک کے سبب سے دونوں قومیں ایک دوسرے میں ضم ہوسکتی تھیں۔ جس طرح بعض روشن فکر ہندوؤں اور سکھوں کے لیے اردو جیسی ترقی یافتہ زبان سے فائدہ اٹھانے میں کوئی رکاوٹ مانع نہیں تھی، اسی طرح دوسری طرف مسلمانوں کے ایسے گروہ بھی موجود تھے جن کے لیے اردو زبان پر اصرار ضروری نہیں تھا۔ ہم جانتے ہیں کہ اگرچہ آل انڈیا مسلم لیگ ہندوستان کے مسلمانوں کی نمائندہ جماعت تھی لیکن اس کے باوجود مسلمانوں کی ایک اچھی خاصی تعداد انڈین نیشنل کانگریس سے بھی وابستہ تھی اور ان سب فیصلوں سے اتفاق کرتی تھی جو کانگریس نے تہذیب اور زبان کے بارے میں کر رکھے تھے۔ گویا ایسے مسلمان بھی تھے جو اردو زبان کے بارے میں تہذیبی سطح پر اس طرح حساس نہیں تھے جس طرح وہ لوگ حساس تھے جو مسلمانوں کو ایک الگ قوم سمجھتے تھے اور اردو کو اس کی شناخت قرار دیتے تھے۔ اس عامل کے علاوہ ایک اور سبب محلِ نظر رہنا چاہیے اور وہ یہ کہ جب تصورِ پاکستان عملی شکل اختیار کرتا دکھائی دینے لگا تو اس وقت اگرچہ مسلمانوں کی اکثریت اردو کو اپنی قومی زبان قرار دیتی تھی لیکن مسلم لیگ اور تصورِ پاکستان سے وابستہ بنگالی اس مسئلے پر اپنے واضح تحفظات رکھتے تھے۔

تقسیم ہند تک چونکہ مسلمان ایک جذباتی فضا میں سانس لے رہے تھے اس لیے مذہب تہذیب اور زبان کے بارے میں ان کا اتنا حساس ہونا قدرتی تھا لیکن قیامِ پاکستان کے بعد جب نئے حقائق رونما ہوئے تو نئی منصوبہ بندی کے لیے سائنسی فکر کی ضرورت تھی۔ یہ بات کسی نے سوچی بھی نہ تھی کہ پاکستان کے قیام کے ساتھ فسادات بھی پھوٹ پڑیں گے اور بہت بڑے پیمانے پر نقل مکانی بھی ہوگی۔ اسی لیے آزادی کے بعد جو بہت سارے مسائل سامنے آئے ان میں ایک بڑا مسئلہ مختلف علاقوں کے مسلمانوں کا ایک وحدت میں ہونا بھی تھا۔ جن علاقوں نے

پاکستان کی شکل اختیار کی ان میں ایک تو وہ لسانی گروہ تھے جو پہلے سے آباد تھے جیسے پشتو، پنجابی، سندھی، بلوچی اور بنگالی۔ ایک گروہ وہ تھا جو مغربی پاکستان میں ہندوستان کے شمال مغربی اضلاع یعنی یو۔پی سے منتقل ہوا۔ یہ اردو بولنے والے لوگ تھے۔ اسی طرح بہار سے بہاری مشرقی پاکستان میں داخل ہوئے۔ ان کی زبان بھی اردو تھی۔ اس کے باوجود کہ قیام پاکستان سے پہلے یہ بات سوچی جا چکی تھی کہ پاکستان کی قومی زبان اردو ہو گی لیکن سیاسی مصلحتوں کے باعث دفتری سطح پر اردو قومی زبان نہ بن سکی۔ یہی وجہ ہے کہ جب اردو ادب میں پاکستانی ادب کی تحریک کا آغاز ہوا تو اردو زبان کی اہمیت پر بھی لکھنے کا عمل شروع ہوا۔

قیامِ پاکستان کے کچھ ہی عرصے بعد ڈھاکا یونیورسٹی میں قائدِ اعظم نے ایک تقریر کی جس میں اردو کو سرکاری زبان بنانے کا عندیہ ظاہر کیا:

> ''اگر پاکستان کے مختلف حصوں کو باہم متحد ہو کر قومی ترقی کی شاہراہ پر گامزن ہونا ہے تو اس کی سرکاری زبان ایک ہی ہو سکتی ہے اور وہ میری ذاتی رائے میں صرف اردو ہے اور صرف اردو ہے۔''(80)

اس کے باوجود کہ اردو زبان نظریہ پاکستان کا حصہ تھی لیکن بہت سی سیاسی اور سرکاری وجوہات کے سبب سے اسے دفتری یا قومی زبان کا درجہ حاصل نہ ہو سکا۔ دفتری امور اب بھی زیادہ تر انگریزی زبان ہی میں انجام پاتے ہیں۔ البتہ ادبی سطح پر اس زبان کا فروغ جاری رہا اور اس کی اہمیت پر بحث و مباحثہ بھی ہوتا رہا۔ قیامِ پاکستان کے فوراً بعد ہی سے ادبی محافل میں اردو زبان کی اہمیت پر بحث مباحثہ معمول بن گیا۔ حلقہ اربابِ ذوق لاہور کی نشستوں میں بھی عموماً اس موضوع پر بحث ہوتی جس کی تلخیص کچھ یوں ہے:

> ''ہند اسلامی کلچر کا سب سے بڑا کارنامہ اردو ہے ....تقسیم کے بعد اسے انڈیا سے دیس نکالا مل گیا ہے۔ اب اردو کو پاکستان میں اپنا گھر بنانا ہے .... اس کے لیے پاکستان کے نئے ادیبوں اور نقادوں کی ذہنی کاوشیں بھی درکار ہوں گی۔ ہمیں اردو کی روایات کو ہندوستان سے اکھاڑ کر پاکستان میں لانا ہوگا۔''(81)

پروفیسر جیلانی کامران نے اپنی کتاب ''قومیت کی تشکیل اور اردو زبان'' میں (ص 139 پر) 21 ستمبر 1947ء کے حلقہ اربابِ ذوق کے ایک اجلاس کا ذکر کیا ہے اس میں یوسف ظفر نے ''پاکستان میں اردو اور حلقہ اربابِ ذوق'' کے عنوان سے ایک مضمون پڑھا، جس میں اردو کی اہمیت، اس کے نفاذ اور اس کے تہذیبی پس منظر کو زیرِ بحث لایا گیا۔ اس اجلاس کے بعد مضامین کا ایک سلسلہ شروع ہو گیا۔ جن میں اردو زبان پر تاریخی اور اسلامی ثقافتی حوالے سے غوروخوض شامل تھا۔ سرکاری سطح پر مشکلات یہ تھیں کہ بنگالی زبان بولنے والے جس رسم الخط سے آشنا تھے، وہ اس کے سوا کسی دوسرے رسم الخط کو قبول کرنے کو تیار نہ تھے۔ سندھ میں بھی ایک حد تک یہی مسئلہ تھا۔ علاوہ ازیں کچھ سیاسی نزاکتیں بھی ایسی تھیں کہ اردو کو سرکاری سطح پر نافذ کرنا مشکل تھا۔ قیامِ پاکستان کے ساتھ اردو کے بارے میں ایک خیال یہ بھی پیدا ہوا کہ یہ زبان ایک خاص علاقے سے تعلق رکھتی ہے۔ اس کا لہجہ، اس کا صوتی نظام اور اس کے مستند مراکز صرف اس خاص علاقے ہی سے وابستہ ہیں (82)۔

اردو زبان کے بارے میں آغاز ہی سے تنازعات موجود تھے۔ بنگالی اس زبان کو قبول کرنے کے لیے تیار نہ تھے۔ سندھ میں بھی نئے اور پرانے سندھی لسانی سطح پر باہم متصادم رہتے تھے۔ دیگر علاقائی زبانوں میں بھی بعض گروہ ایسے تھے جو اردو کی جگہ علاقائی زبانوں کو اہمیت دینا

چاہتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اردو زبان پر کئی متنازع بحث مباحثے بھی ہوئے۔ وہ سیاسی گروہ جو علاقائی اکائیوں کے تشخص کے قائل تھے، وہ اردو زبان کے بارے میں کچھ تحفظات رکھتے تھے، اور وہ جنہیں اردو زبان سے محبت تھی وہ اس کا رشتہ نظریہ پاکستان سے جوڑتے تھے اور اس طرح اسے ہندوستان میں مسلمانوں کی تہذیبی برتری کا ثبوت قرار دیتے تھے۔

ڈاکٹر وحید قریشی نے اس کا جائزہ لیتے ہوئے بتایا ہے کہ جدوجہد آزادی کے زمانے میں مسلمانانِ برِصغیر نے اسے اس لیے اپنی مشترکہ قومی زبان قرار دیا تھا کہ اس میں مسلمانوں کی بہترین ملّی روایات، تاریخ، مذہب اور فکری رجحانات محفوظ تھے۔ لیکن قیامِ پاکستان کے بعد اساسی کلچر کی جگہ علاقائی اور مقامی کلچر پر اصرار ہونے لگا۔ دوسری طرف یو۔پی (اتر پردیش) کے مہاجروں نے صوبائی زبانوں کو قطعاً کوئی اہمیت نہ دی جس نے اردو زبان کو متنازع بنا دیا (83)۔

یہ گلہ اکثر ناقدین نے کیا ہے کہ مہاجر ادیبوں نے اس بنیاد پر کہ اردو ان کی مادری زبان ہے، اپنی برتری کا دعویٰ کیا۔ اس نے بھی اردو زبان کے راستے میں بعض رکاوٹیں کھڑی کیں۔ ڈاکٹر سید عبداللہ کے بقول:

> ''1975ء میں میں نے بلوچستان اور سرحد کے دوستوں سے بذریعہ خط وکتابت دریافت کیا کہ اردو سے وہ دل کیوں نہیں لگاتے؟ ان کی طرف سے سب سے بڑی وجہ مجھے یہ بتائی گئی کہ مہاجر ادیب ہمارے شعروادب کا مذاق اڑاتے ہیں اور ہماری تحریروں پر ہنستے ہیں۔'' (84)

زبان ہی نہیں، قیامِ پاکستان کے بعد ہر اس بات پر تنازع پیدا ہوا، جو پاکستانی قوم کے علاقائی مزاج یا ثقافتوں سے متصادم تھی۔ سیاسی اعتبار سے بھی ملک کا ہر علاقہ اپنی ایک مختلف سوچ رکھتا تھا۔ علاوہ ازیں سب سے بڑا سبب مشرقی پاکستان تھا، جو مغربی پاکستان سے ایک ہزار میل کے فاصلے پر تھا اور جہاں صوبائی امور پر بھی وفاق نے اپنی گرفت مضبوط کر رکھی تھی۔ سندھ میں مہاجرین کی آمد کے ساتھ قدیم سندھیوں کے ساتھ جب سیاسی تصادم پیدا ہوا، تو زبان بھی اس کا ایک سبب بن گئی۔ سرحد اور بلوچستان کے لوگوں کے لیے اردو لہجے اور تلفظ کو اہلِ زبان کی طرح برقرار رکھنا مشکل تھا۔ یہی وہ اسباب ہیں جنھوں نے اردو کو قومی یا سرکاری زبان بننے میں مدد فراہم نہ کی۔ لیکن یہ بات تسلیم کرنا پڑتی ہے کہ دفتری زبان نہ ہونے کے باوجود اردو زبان ازخود رفتہ رفتہ رابطے کی زبان بنتی چلی گئی۔ یہی وجہ ہے کہ اب پاکستان میں کوئی علاقہ ایسا نہیں جہاں اردو بولی یا سمجھی نہ جاتی ہو۔ علاوہ ازیں سب طرح کے تنازعات کے باوجود اردو ادب کو پاکستان میں ہمیشہ فوقیت حاصل رہی۔ 1947ء کے بعد بھی اردو ادب کے ارتقا اور ترویج میں کوئی فرق نہ پڑا۔ ہر طرح کی فکری تحریکیں اور رجحانات اردو ادب کے راستے ہی سے علاقائی زبانوں تک پہنچے۔ اس وقت بھی پاکستانی ادب کی شناخت کا سوال ہو تو اردو کے ادیب ہی زیادہ تر مقتدر حیثیتوں میں نظر آتے ہیں۔ یہی نہیں ہے کہ اردو میں ادب لکھے جانے کا سلسلہ چلتا رہا بلکہ اس کے تہذیبی مزاج اور پس منظر کا راستہ بھی وہی رہا جسے قیامِ پاکستان سے قبل مسلمانوں نے تشکیل دیا تھا۔ اردو غزل میں عربی و عجمی یا ہند اسلامی روایات اور علامات پروان چڑھتی رہیں۔ ناصر کاظمی نے اپنا تعلق میرؔ سے برقرار رکھا۔ یہی سلسلہ آگے احمد مشتاق اور سلیم شاہد وغیرہ کے ہاں دکھائی دیتا ہے۔ جدید ترین شاعروں میں ثروت حسین، جمال احسانی، جلیل عالی، محمد اظہارالحق اور بشیر شاہد وغیرہ کے نام لیے جا سکتے ہیں۔ نظم میں ن۔م۔راشد کے ہاں مشرقِ وسطیٰ کا پس منظر دکھائی دیتا ہے۔ جیلانی کامران بھی عربی روایات سے منسلک ہیں۔ افسانے میں

انتظار حسین ہند اسلامی تہذیب کے بہت بڑے ترجمان ہیں جنہوں نے داستان اور ہندی اساطیر سے کام لیا۔ جہاں اردو زبان نے تہذیبی مزاج کو برقرار رکھا وہاں زبان کے معاملے میں اس کی وسعتوں میں بھی اضافہ ہوتا رہا۔ 1960ء میں نئی لسانی تشکیلات کی تحریک نے اردو زبان و ادب کو جدید حسیات سے آشنا کیا جس سے یہ سہولت حاصل ہوئی کہ آنے والی نسلوں نے نئی نئی علامات وضع کیں۔ پاکستان کے سیاسی حالات نے بھی اردو زبان کے ادب کو نئے نئے اسالیب عطا کیے۔ یوں اردو زبان و ادب کا جو سفر صوفیائے کرام نے شروع کیا تھا وہ پاکستان میں اس زبان کے دفتری و سرکاری زبان نہ بننے کے باوجود اپنی رفتار سے جاری رہا ہے۔ پاکستان میں اردو ادب نے نہ صرف اپنا تہذیبی مزاج برقرار رکھا اور نہ صرف جدید فکری رویوں کو قبول کیا بلکہ پاکستان کی علاقائی زبانوں اور تہذیبوں کو بھی اپنا حصہ بنایا۔ شاعری اور نثر دونوں میں ہم مختلف ادیبوں کو اس کی صوبائی شناختوں کے ساتھ پہچان سکتے ہیں۔ ہر ادیب نے اپنی سہولت کے مطابق نہ صرف عرب و عجم سے الفاظ ڈھونڈے، داستانوں سے کسبِ فیض کیا بلکہ اپنی علاقائی و مادری زبانوں کو بھی اس کا حصہ بنایا۔

قیامِ پاکستان کے ساتھ اردو ادب میں ثقافت اور زبان کے معاملے پر جس بحث مباحثے کا آغاز ہوا تھا، اس کی کئی وجوہات تھیں۔ سب سے بڑی وجہ نظریہ پاکستان کی تعبیر تھی۔ پاکستانی اسلامی ادب کے داعی مذہب اور مسلمانوں کی اپنی تاریخ کی بنیاد پر کلچر اور زبان کو قبول کرتے تھے لیکن جوں جوں ہمارے معاشرے میں سیاسی تنازعات بڑھتے گئے، کلچر اور زبان پر بھی تنازعے پیدا ہوئے۔ لیکن ہم نے دیکھا کہ تمام تر تنازعات کے باوجود پاکستان میں نہ صرف اردو زبان و ادب کا فروغ ہوا بلکہ اس نے آزادانہ طور پر اپنا ایک ایسا پاکستانی مزاج بنایا، جس میں مذہب، تاریخ، جدید فکری رجحانات، علاقائی ثقافتیں، ہند اسلامی تہذیب کی علامتیں، پاکستان کے

قدیم ثقافتی مظاہر سبھی کچھ شامل ہیں۔ کسی بھی تنازعے نے اور کسی بھی مخصوص سوچ نے پاکستانی ادب کے اس اصل منشا کو مرنے نہیں دیا جس میں اس قوم کی جڑیں بھی ہیں اور آئندہ کے خواب بھی۔

حوالہ جات

1۔ احمد جاوید، پاکستانی ادب کی شناخت، عبارت، راولپنڈی، مرتب ڈاکٹر نوازش علی، ص 30

2۔ ایم۔ڈی تاثیر، ڈاکٹر، پاکستان میں کلچر کا مستقبل، مشمولہ پاکستانی ادب، جلد اوّل، ص 105,104

3۔ انور سدید، ڈاکٹر، اردو ادب کی تحریکیں، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، 1985ء، ص 613

4۔ ایضاً، ص 602, 601

5۔ احمد جاوید، عسکری- تہذیبی بحران اور فکری سیاست مشمولہ دستاویز مدیر: ڈاکٹر رشید امجد،

اثبات پبلی کیشنز، پوسٹ بکس 248، راولپنڈی، دسمبر 1985ء، ص 91

6۔ ایضاً، ص 98

7۔ محمد حسن عسکری، ہمارا ادبی شعور اور مسلمان مشمولہ مجموعہ محمد حسن عسکری، ص 118

8۔ محمد حسن عسکری، مجموعہ محمد حسن عسکری، سنگِ میل پبلی کیشنز، طبع اوّل، 1994ء، ص 1129,1128

9۔ ایضاً، ص 52,53

10۔ ایضاً، ص 53,54

11۔ ایضاً، ص 117

12۔ محاوروں کا مسئلہ مشمولہ مجموعہ محمد حسن عسکری، ص 290

13۔ ایضاً، ص 1132,1131

14۔ منظر اعظمی، ڈاکٹر، اردو ادب کے ارتقا میں ادبی تحریکوں اور رجحانوں کا حصہ، ص 525,524

15۔ آفتاب احمد، ڈاکٹر، اشارات، مکتبۂ دانیال، عبداللہ ہارون روڈ، کراچی، اگست 1996ء، ص 13,12

16۔ خان سعادت اکبر خان، ماہنامہ ''سیارہ'' کی علمی و ادبی خدمات تحقیقی و تنقیدی جائزہ،

تحقیقی مقالہ برائے ایم۔فل اردو، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، 1999ء، ص 203

17۔ ہارون الرشید، پروفیسر، اردو ادب اور اسلام، حصہ اول، اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ، شاہ عالم مارکیٹ، لاہور، طبع اول، 1968ء، ص41

18۔ ہارون الرشید، پروفیسر، اردو ادب اور اسلام، حصہ دوم، اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ، لاہور، ڈھاکہ، طبع اول، فروری 1970ء، ص342

19۔ سید عبداللہ، ڈاکٹر، اشاراتِ تنقید، مکتبہ خیابانِ ادب، لاہور، مئی 1966ء، ص 297

20۔ ہارون الرشید، پروفیسر، اردو ادب اور اسلام، حصہ دوم، اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ، لاہور، ڈھاکہ، طبع اول، فروری 1970ء، ص118

21۔ ایضاً، ص 123

22۔ رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر، تاثرات مشمولہ ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، شمارہ مارچ 1984ء، ص 91

23۔ ابو الاعلیٰ مودودی، تحریک آزادی ہند اور مسلمان، اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ، 13۔ای، شاہ عالم مارکیٹ، لاہور، طبع پنجم، مئی 1976ء، ص 340

24۔ ایضاً، ص 341

25۔ اسرار احمد خان سہاروی، ادب اور اسلامی قدریں، مکتبۂ چراغ راہ، کراچی نمبر 1، 23۔سٹیشن روڈ، جولائی 1960ء، ص49

26۔ صفدر محمود، مسلم لیگ کا دورِ حکومت، غالب پبلشرز، پوسٹ بکس 4079، لاہور 25، دسمبر 1983ء، ص 8

27۔ سید وقار عظیم، ستمبر 1965ء کی شاعری مشمولہ پاکستانی ادب (پہلی جلد)، فیڈرل گورنمنٹ سرسید کالج، راولپنڈی، مئی 1981ء، ص 628

28۔ ایضاً، ص 629

29۔ پاکستانی ادب کے نمایاں رجحانات مشمولہ عبارت 1، مرتب ڈاکٹر نوازش علی، ص21,20

30۔ انور سدید، ڈاکٹر، اردو ادب کی تحریکیں، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، 1985ء، ص 615

31۔ الطاف گوہر، نیا ادبی محاذ مشمولہ نقوش، 1972ء، ص 150

32۔ عزیز احمد کی تقریر پاکستان کی آئین ساز اسمبلی، روداد مارچ 1984ء، ج۔1، ص 82

33۔ محمد کاظم، ایک سفر سے واپس آ کر مشمولہ ماہنامہ فنون، دسمبر 1971ء، ص 8

34۔ احمد ندیم قاسمی، ماہنامہ فنون، لاہور، دسمبر 1971ء، ص 3

35۔ رشید امجد، ڈاکٹر، مشرقی پاکستان کا المیہ اور اہلِ قلم مشمولہ فنون، لاہور، نومبر دسمبر، 1975ء، ص 187

36۔ مرزا حامد بیگ، احمد جاوید، تیسری دنیا کا افسانہ (تنقید)، خالدین، لاہور،

بار اوّل، مارچ 1982ء، ص 54

37۔ رشید امجد، ڈاکٹر، شاعری کی سیاسی وفکری روایت، دستاویز مطبوعات، لاہور،

اشاعت اول، 1993ء، ص 42

38۔ محمد حسن عسکری، تقسیمِ ہند کے بعد مشمولہ مجموعہ محمد حسن عسکری، ص 1128

39۔ محمد حسن عسکری، پاکستان مشمولہ جھلکیاں، مرتبہ سہیل عمر، نغمانہ عمر، مکتبہ الروایت، لاہور، س ن، ص 249

40۔ اسرار احمد خان سہارنوی، ادب اور اسلامی قدریں، مکتبہ چراغِ راہ، کراچی نمبر 1، س ن، ص 51

41۔ ہارون الرشید، پروفیسر، اردو ادب اور اسلام (حصہ اول)، اسلامک پبلی کیشنز، شاہ عالم مارکیٹ، لاہور،

طبع اوّل نومبر 1968ء، ص 44

42۔ عبد المغنی، ڈاکٹر، اسلامی ادب اور اس کے مسائل مشمولہ ادب کی تعمیری جہت، مرتب انجم نعیم،

فرینڈز پبلی کیشنز، ملتان، ص 88,87

43۔ قدرت اللہ شہاب، کلچر کی دوڑ آرٹ قونصل تک مشمولہ ذکرِ شہاب، اردو سائنس بورڈ، لاہور،

طبع اول مئی 1989ء، ص 196

44۔ ایضاً، ص 197

———— ———— ————

45۔ آفتاب احمد، ڈاکٹر، اردو ادب تقسیم کے بعد مشمولہ اشارات، حوری نورانی، مکتبہ دانیال،
عبداللہ ہارون روڈ، کراچی، ص13,12

46۔ آفتاب احمد، ڈاکٹر، بنام مرشد نازک خیالاں مشمولہ اشارات، ص50,49

47۔ انتظار حسین، علامتی تہذیب اور افسانہ مشمولہ علامتوں کا زوال، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور،
طبع اول 1983ء، ص22,21

48۔ سلیم احمد، پاکستانی ادب کا مسئلہ مشمولہ پاکستان میں اردو ادب کے پچاس سال، مرتب ڈاکٹر نوازش علی،
گندھارا، خالدہ سردار پلازہ، سید پور روڈ، راولپنڈی، اشاعت دوم، 2002ء، ص41

49۔ سجاد باقر رضوی، پاکستانی تہذیب کا مسئلہ مشمولہ تہذیب و تخلیق، مکتبہ ادب جدید،
15۔بٹیالہ گراؤنڈ، میکلوڈ روڈ، لاہور، پہلی اشاعت اپریل 1966ء، ص71,70

50۔ تہذیب و تخلیق از سجاد باقر رضوی، دیباچہ از ڈاکٹر تبسم کاشمیری، پہلی اشاعت 1966ء، ص

51۔ سجاد باقر رضوی، پاکستانی تہذیب کا مسئلہ مشمولہ تہذیب و تخلیق، ص 74

52۔ پاکستانی ادب (جلد اوّل) ترتیب و انتخاب رشید امجد، فاردق علی، فیڈرل گورنمنٹ سرسید کالج، راولپنڈی،
طبع اوّل، 1981ء، ص 28

53۔ احمد جاوید، پاکستانی ادب کی شناخت مشمولہ پاکستان میں اردو ادب کے پچاس سال،
نوازش علی، ڈاکٹر (مرتب)، گندھارا، خالدہ سردار پلازہ، راولپنڈی، اشاعت دوم، 2002ء، ص 28,27

54۔ احمد حسن دانی، ڈاکٹر، پاکستان کی شناخت مشمولہ پاکستانی ادب (جلد اوّل)، ص 54,53

55۔ سبطِ حسن، پاکستان میں تہذیب کا ارتقاء، قطب پرنٹرز و پبلشرز، کراچی، مارچ 1975ء، ص 58

56۔ ایضاً، ص67,66

57۔ احمد حسن دانی، پاکستان کی شناخت مشمولہ پاکستانی ادب (جلد اوّل)، ص57

58۔ فیض احمد فیض، ہماری قومی ثقافت، پرنٹنگ محل، ناظم آباد، کراچی، فروری 1976ء، ص35

59۔ ایضاً،ص 42,43

60۔ اوراق فیض اور رئیس امروہوی مشمولہ ہماری قومی ثقافت از فیض احمد فیض،ص97

61۔ اوراق فیض اور جسٹس ایس اے رحمٰن مشمولہ ہماری قومی ثقافت از فیض احمد فیض،ص 119

62۔ سید عبداللہ، ڈاکٹر، پاکستانی کلچر - ایک سوال اور اس کا جواب مشمولہ کلچر کا مسئلہ،
شیخ غلام علی اینڈ سنز پبلشرز، لاہور، طبع اوّل، اپریل 1977ء،ص128

63۔ ایضاً،ص 137

64۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر، پاکستانی کلچر، نیشنل بک فاؤنڈیشن، کراچی، نیا ایڈیشن 1981ء،ص 71

65۔ سرسید احمد خان، اسبابِ بغاوتِ ہند، س ن،ص 30

66۔ مصطفیٰ علی بریلوی، سید، انگریزوں کی لسانی پالیسی، انجمن پریس، کراچی، 1970ء،ص 101

67۔ انور سدید، ڈاکٹر، اردو ادب کی تحریکیں،ص153

68۔ سیدالدین رفعت، کلیات شاہی، انجمن ترقی اردو، علی گڑھ، 1962ء

69۔ انور سدید، ڈاکٹر، اردو ادب کی تحریکیں،ص145

70۔ ایضاً،ص 183,184

71۔ محمد عتیق صدیقی، گلکرسٹ اور اس کا عہد، انجمن ترقی اردو ہند، علی گڑھ، 1960ء،ص 48,47

72۔ سید مصطفیٰ علی بریلوی، انگریزوں کی لسانی پالیسی،ص191

73۔ مقالات گارساں دتاسی ترجمہ ڈاکٹر یوسف حسن خان، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، س ن،ص21,20

74۔ جیلانی کامران، قومیت کی تشکیل اور اردو زبان، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، طبع اوّل،
1982ء، ص19

75۔ ایضاً،ص96,95

76۔ ایضاً،ص 102,101

77- ایضاً،ص 113

78- ہاشمی فرید آبادی، سید، پنجاہ سالہ تاریخ انجمن ترقی اردو، انجمن ترقی اردو پاکستان، اردو روڈ، کراچی نمبر1،
1953ء،ص131

79- جیلانی کامران، قومیت کی تشکیل اور اردو زبان، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، طبع اوّل،
1982ء،ص115

80- ایضاً، ص138

81- یونس جاوید، حلقہ اربابِ ذوق،ص 85

82- جیلانی کامران، قومیت کی تشکیل اور اردو زبان،ص168

83- وحید قریشی، ڈاکٹر، پاکستانی قومیت کی تشکیل نو، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور،
باراوّل، 1984ء،ص 103,102

84- سید عبداللہ، ڈاکٹر، اردو ادب میں پاکستانیت کا مسئلہ مشمولہ پاکستانی ادب، جلداول،
ترتیب و انتخاب: رشید امجد، فاروق علی، فیڈرل گورنمنٹ سرسید کالج، راولپنڈی، مئی 1982ء،ص 546

باب چہارم

پاکستانی تنقید اور تاریخی شعور

ا۔ عربی عجمی اثرات: جیلانی کامران کی تنقید

ب۔ دھرتی سے وابستگی کا نظریہ: ڈاکٹر وزیر آغا کا طرزِ احساس

ج۔ پروفیسر فتح محمد ملک

د۔ خلیفہ عبدالحکیم

ہ۔ ڈاکٹر سید عبداللہ

و۔ ڈاکٹر جمیل جالبی

ز۔ ڈاکٹر وحید قریشی

ح۔ ڈاکٹر انور سدید

ا۔ عربی عجمی اثرات

جیلانی کامران کی تنقید

پاکستانی ادب میں آغاز ہی سے قومی شعور کا احساس کسی نہ کسی شکل میں موجود ہے۔ گزشتہ ابواب میں ہم نے قیام پاکستان کے ابتدائی برسوں کا ذکر کیا تھا جب ادب میں پاکستانی شعور کی نظریہ سازی کرنے کی کوشش کی گئی۔ اسی لیے ابتدا ہی سے تنقید میں نظریہ پاکستان کا تذکرہ کسی نہ کسی شکل میں موجود ہے۔ نظریہ پاکستان سے مراد دوقومی نظریہ ہے اور دوقومی نظریے میں مذہب بنیادی عامل ہے لیکن اس میں تہذیب و ثقافت کی بھی بڑی اہمیت ہے جسے ہندوستان میں مسلمانوں نے اپنے لیے تشکیل دیا تھا جبکہ اس ثقافت میں ہمارا کلاسیکی ادب اور اردو زبان بھی شامل ہیں۔ اس زبان و ادب میں عجمی عربی روایات بھی موجود ہیں۔ وہ ماحول بھی موجود ہے جس نے مقامی اثرات قبول کیے۔ تقسیم کے بعد جو نیا گروہ نمودار ہوا، اس نے اپنی ان روایات کو ادب اور تنقید کا حصہ بنانے کی کوشش کی۔ جدید ادب کے آغاز سے پہلے تک ہم اپنے ادب کو ایسی ہی روایتوں میں پیوست دیکھتے ہیں جن کا تعلق یا تو مغلیہ عہد سے ہے یا صوفیا کے عہد سے۔ سرسید اور ترقی پسند تحریک کے اثرات بھی موجود ہیں۔ بحیثیت مجموعی ہم کہہ سکتے ہیں کہ قیامِ پاکستان تک اردو زبان و ادب نے اپنا ایک مخصوص مزاج بنا لیا تھا جس میں صدیوں کے ثقافتی عناصر موجود ہیں۔ ان میں ترقی پسند تحریک کے اثرات بھی ہیں مگر مشکل یہ پیدا ہوئی کہ اس وقت تک زبان نے جو شکل اختیار کی اس میں لفظوں کے معنی متعین ہو چکے تھے۔ یہ زبان کئی لحاظ سے تخلیقی امکانات کھو رہی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ پچاس کی دہائی انجام پانے تک جو نئی نسل سامنے آئی وہ اپنی روایات سے تو منحرف نہیں تھی لیکن مروجہ زبان میں اپنی تخلیقی شخصیت کے اظہار میں دشواری محسوس کر رہی تھی۔ ساٹھ کی دہائی میں جب لسانی تشکیلات کی تحریک کا آغاز ہوا تو اس

کے پیشِ نظر ایک ایسا ہی باغیانہ اور انقلابی رویہ تھا جو زبان کو ایسی تبدیل شدہ شکل میں دیکھنا چاہتا تھا جو نئے عہد کے تقاضوں کو پورا کر سکے۔ایسے نئے ادیب جنھوں نے لسانی تشکیلات کا ڈول ڈالا وہ انقلاب تو بپا کرنا چاہتے تھے مگر وہ نظریاتی پس منظر واضح نہیں تھا جو درحقیقت بغاوت پر اکساتا۔ جیلانی کامران کا شمار ان ادیبوں میں ہوتا ہے جنھوں نے زبان و بیان کی تبدیلی کو محض تبدیلی کے طور پر قبول نہ کیا بلکہ اسے اپنی نظریاتی ضرورت قرار دیا۔''استانزے'' جیلانی کامران کا پہلا مجموعہ کلام ہے۔ اس مجموعے کی نظموں میں انہوں نے مروجہ زبان سے ہٹنے اور نسبتاً مختلف شاعرانہ طریقہ کار اختیار کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ زبان اپنے اندر ایسی ترکیبیں، تشبیہات اور محاورے نہیں رکھتی جو عجمی اثرات سے پیدا اور راسخ ہوئے۔ دیباچے میں جیلانی کامران کا استدلال ہے:

> ''ہماری شاعری کی زبان ایک لمبے عرصے سے فارسی کی کلاسیکی شعری زبان کی گونج رہی ہے۔''(1)

جیلانی کامران کا مؤقف یہ ہے کہ فارسی کی کلاسیکی شاعری سے وابستہ رہنے کے باوصف ایک تو ہماری شاعری متعین معنی کی پابند ہو چکی ہے بلکہ اپنی جمالیاتی حیثیت بھی کھو بیٹھی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

> ''ہم اپنی نظموں میں جو زبان استعمال کرتے ہیں اس کا ایک مخصوص طرزِ بیان ہے۔ یہ طرزِ بیان مختلف ترکیبوں، استعاروں، محاوروں، الفاظ کی بندشوں اور دوسری لسانی جزئیات سے پیدا ہوتا ہے جسے ایک لمبے عرصے سے پڑھ پڑھ کر نہ صرف کان جھنجھلا چکے ہیں بلکہ اب آنکھیں بھی اور آنکھوں کے ساتھ ہاتھ بھی دیکھ دیکھ کر اور لکھ لکھ کر

تھک چکے ہیں .... شاعر اور شاعری دونوں مردہ لفظوں کا تابوت
اٹھائے کبھی دائیں اور کبھی بائیں گزرتے ہیں لیکن نہ تو مردہ لفظوں میں
زندگی جاگتی ہے اور نہ ہی شاعروں کے راستہ بدلنے سے کوئی خوشگوار
صورت پیدا ہوتی ہے۔"(2)

جیلانی کامران کا موٴقف یہ ہے کہ ایسی زبان جو اپنے معنی کھو دیتی ہے وہ ماضی کی طرف دیکھتی ہے اور محض تکرار بن جاتی ہے۔ اس زبان کا رخ مستقبل کی طرف نہیں ہوتا۔ یہی سبب ہے کہ انہوں نے اپنی نظموں کے لیے نئی زبان کی ضرورت محسوس کی۔ ایک ایسی زبان جس پر فارسی کا غلبہ نہ ہو۔ یہاں ان کی نظموں میں سے چند مثالیں پیش ہیں:

"لمحے کو لب پہ چوم کر گزری ہے تیری زلف،
خیمہ ہے تو! - تو میں ہوں تیری رات کی نشست،
مجھ سے کلی کو شرم
مجھ سے کلی کو شرم؟ اے خورشید کی نگہ
کلیوں کو ناگوار ہے، کیا زندگی کا گیت
تنہائیوں کے کان میں بے مدعا نہیں" (3)

"دن آیا، نہ ملبوس بدل کے، نہ نکھر کے
اور لوگ بھی نکلے، نہ شگفتہ، نہ چمکدار،
تب میں نے یہ سوچا، میرے کاغذ کے غبارے
نہ ناچیں تو بہتر" (4)

''آؤ اے دوستو کہ زمانے کی سرگزشت،
اس سے کہیں ! جو زندگی دیتا ہے غم کے ساتھ
اس سے کہیں کہ عمر تو فانی ہے ! پھر بتا
صدیوں سے کیا غرض ہے شب و روز دم کے ساتھ'' (5)

''استانزے'' کی تمام نظمیں کہیں نہ کہیں عربی روایت، تہذیب اور فلسفے سے جا جڑتی ہیں۔ اس ضمن میں ان کی نظم ''ابی نمر''، ''یمن کا شاعر جنوبی فرانس میں''، ''ہندوستانی درویش''، اور ''عراقی'' اور بغیر عنوان کے نظمیں بطورِ خاص قابلِ ذکر ہیں جب ان کا ذہن عربی روایت میں گھومتا ہے تو تب بھی درحقیقت ان کی فکر اپنے ماحول ہی کے گرد گھومتی ہے۔ دیباچے میں انہوں نے لکھا ہے:

''میں نے علاقائی زبانوں کے الفاظ کو استعمال نہیں کیا لیکن اگر آپ ان نظموں کو غور سے دیکھیں تو معلوم ہو گا کہ ان کے پیچھے علاقائی زبانوں کی شاعری کارفرما ہے۔ میں نے جذبات کو علاقائی شاعری کی طرز میں پیش کیا ہے۔''(6)

جیلانی کامران نے اپنی نظموں میں روزمرہ کی زبان استعمال کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ زندگی کو قریب سے لکھنا چاہتے تھے۔ اس قربت میں یہ نکتہ پوشیدہ ہے کہ وہ مستقبل کی طرف پیش قدمی کرنا چاہتے ہیں اور ایسا کرتے ہوئے اس قومی شعور کو ہی آگے بڑھانا مقصود ہوتا ہے جس میں پاکستانی قومیت کا تصور پوشیدہ ہے۔

ہم دونوں نے چاندستارہ
سبز زمیں پر سبز وطن پر صحراؤں پر

اڑتا دیکھا

ہم دونوں نے مستقبل کو

آج اور کل کی گود میں روتے ہنستے دیکھا

اپنے اپنے نام کی قسمت بنتے دیکھا (7)

جیلانی کامران بنیادی طور پر انگریزی ادب کے استاد ہیں۔ سادگی کا تصور انہوں نے انگریزی ادب سے وابستہ ہونے سے بھی حاصل کیا۔ پاکستانی قومیت کا تصور ان کی تنقید میں بھی موجود ہے۔ ایک سادہ زبان کی ضرورت انہیں اس لیے بھی تھی کہ وہ پاکستانی ثقافت کا بھرپور اظہار کر سکیں اور اسی کے ساتھ ساتھ اسے عربی و عجمی روایت کے ساتھ جوڑ کر بھی دکھا سکیں۔

میں پردیس کا تحفہ لایا ان دیکھا ان جانا

دجلہ اور فرات کا پانی جہلم شہر کی باقر خانی

کڑوے تیل کی لو میں لکھا بے معنی افسانہ

(تماشے والا)

اکثر دیکھنے میں آیا ہے کہ جیلانی کامران پاکستانی قومیت کے تصور کو مسلمانوں کی عظیم تہذیب اور عربی عجمی روایت کے پس منظر میں متعین کرتے ہیں اور بغداد کو اپنا فکری ماخذ قرار دیتے ہیں۔ اسلام سے ان کی وابستگی بہت گہری ہے۔ اس کی وضاحت ہمیں ان کی مختلف کتابوں میں مل جاتی ہے۔ مگر ''تنقید کا نیا پس منظر'' میں وہ اپنی باتیں زیادہ صراحت کے ساتھ کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے:

''اسلام ہمارے ادب میں اسلامی قدروں اور تقاضوں کی شکل میں

موجود ہے جسے مسلمان شعرا اور دانشوروں نے ادبی فلسفے اور قلبی وارداتوں کی شکل میں ڈھالا۔ لہٰذا جب ہم ادب میں اسلامی اثرات کو تلاش کرتے ہیں تو دراصل یہ ان ہی وارداتوں اور فلسفے کی تلاش ہوتی ہے۔(8)

جیلانی کامران جب اپنی شاعری میں نئے الفاظ اور نئے رویوں کی تشکیل کرتے ہیں تو ان کا نقطہ نظر یہ ہوتا ہے کہ ادب کی جو شکل مروج ہے وہ چونکہ محکومی اور غلامی کے زمانے میں پیدا ہوئی تھی اس لیے وہ بنیادی انسانی اقدار کی نفی کرتی ہے۔ اسی طرح شعری زبان کے پیچھے چونکہ فارسی قواعد کی حکمرانی ہے اس لیے یہ ہماری ثقافتی زندگی کو بہتر طور پر اظہار نہیں دے سکتی۔

''پرانی شعریت (شعرالعجم) لفظ کی اہمیت پر زور دیتی ہے اور شاعر کے تخلیقی عمل کا شاید بہت کم ذکر کرتی ہے۔''(9)

ہم نے جیلانی کامران کی تنقید میں زبان و بیان کی جتنی بحث دیکھی اس میں بنیادی نکتہ اس تخلیقی آزادی کو ظہور میں لانا ہے جو پاکستانی طرزِ احساس کو کوئی شکل دے سکے۔ ان کا خیال یہ ہے کہ نہ صرف عہد غلامی کا ادب اردو ادب کو اصلیت سے دور کر رہا ہے بلکہ انگریزی ادبیات اور تنقید نے بھی ہمارے ادب کو ٹھیس پہنچائی۔ وہ کہتے ہیں:

''انگریزی ادبیات اور تنقید نے اردو ادب کے طالب علم کے لیے جس دشواری کو پیدا کیا ہے وہ یہ ہے کہ اس کا اردو ادب اور مسلمانوں کے ادب سے اعتماد اٹھ گیا ہے۔''(10)

اور اسی طرح آگے چل کر کہتے ہیں:

''صداقت یہ ہے کہ نئے علوم اور نئی تنقید کے شوق میں اردو، عربی اور فارسی کے تدریسی نقطہ ہائے نظر بھی اپنے درسی اور فکری ماضی سے انحراف کر چکے ہیں اور سند کی تلاش میں نئے علوم اور نئی تنقید کا سہارا لیتے ہیں۔ سند کی تلاش میں اپنے کی بجائے پرانے تہذیبی منطقے میں گزر کرنا اس بات کی نشانی ہے کہ اپنے اساتذہ کی سند غیر مستعمل ہونے کے باعث بیکار ہو چکی ہے۔ اور اگر اساتذہ ہی کی رہنمائی میں کلاسیکی ادب کا تجزیہ کیا جائے تو معانی دستیاب نہیں ہوتے صرف بحور اور عروضی مہارت سے آشنائی ہوتی ہے۔''(11)

اس رائے سے یہ جان لینے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی کہ انہیں کلاسیکی ادب سے یہ گلہ ہے کہ یہ ادب معنی تک رسائی کو آسان نہیں بناتا اور جس معنی کی تلاش میں جیلانی کامران دکھائی دیتے ہیں، وہ مسلمانوں کے ادب کے ساتھ مخصوص ہونا چاہیے۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اپنی تنقید میں جا بجا اردو ادب کے اسلام کے ساتھ تعلق کو تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اپنے ایک مضمون ''اسلام کا ہمارے ادب میں حصہ'' میں لکھتے ہیں:

''ظاہر ہے کہ اسلام کسی قسم کی کوئی ادبی تحریک نہ تھا اور نہ اس کے پیش نظر ادبی احیاء کو کوئی پروگرام تھا۔ اسلام کا اصلی مضمون انسان اور کائنات کا مسئلہ تھا جس میں انسان کی زمینی زندگی کو ایک عالمگیر اور زندہ خدا کی موجودگی میں ازسرِ نو مرتب کرنے کا اعلان تھا۔ اسلام کی ذمہ داری حیات انسانی کے استحکام کی ذمہ داری تھی۔ یہ ذمہ داری ایک خاص نظام کے ماتحت کام کرتی تھی۔ ان باتوں کو سامنے رکھتے ہوئے

جو نقطہ نظر ظاہر ہوتا ہے وہ کفر کے انکار اور پیغامِ نبی کے اقرار کا نقطہ نظر ہے۔ اسلام کے دینی اور مذہبی پہلوؤں پر بحث کرنا ہمارے غیر متعلق ہے۔ تاہم جو باتیں اس سلسلے میں قابلِ غور ہیں اور جن کا اس نقطہ نظر پر اثر پڑا ہے جس سے ہمارے ادب کی تخلیق ہوئی ہے میں ان کی طرف اشارہ کرنا مناسب سمجھتا ہوں۔ یہ باتیں ''اسلام'' کے مذہب ہونے کی سچائی سے پیدا ہوتی ہیں اور اس لیے مذہب اسلام سے براہِ راست متعلق ہیں۔ اسلام ہر چند کہ کسی نوع کی ادبی تحریک کا فوری طور پر باعث نہ تھا۔ تاہم مسلمانوں کی ذہنی، فکری اور روحانی تربیت کا باعث ضرور تھا۔ اور یہ تقاضے ایسے ہیں جن سے انسانی حیات مرتب ہوتی ہے اور انسانی زندگی کے نظم و ضبط کا ایک مرکزی رخ واضح ہوتا ہے۔''(12)

جیلانی کامران نے اپنی شاعری یا تنقید میں کسی اسلامی ادب کی تحریک کی بنیاد نہیں رکھی بلکہ اسلام میں سے بنیادی انسانی اقدار کو تخلیقی ادب کا حصہ بنانے کی ترغیب دی تھی۔ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ شاعری کو حقائق کا کشف کرنا چاہیے جو نیکی اور خیر کو وضع کرتی ہے۔

''شاعری کا نیا کام تنقید حیات کے بجائے کشفِ حقیقت کا ہے اور حقیقت سے مراد نیکی اور روشنی کی اقدار ہیں۔''(13)

ہمارے موضوع کے حوالے سے جیلانی کامران کی اہمیت یہی ہے کہ انہوں نے نئے تنقیدی شعور میں اس نیکی اور خیر کو تلاش کرنے کی کوشش کی ہے جو عظمتِ انسانی کی دلیل ہے۔ ڈاکٹر وزیر آغا نے لکھا ہے:

"جیلانی کامران ایک زیرک نقاد تھے۔ ان کا مطالعہ بھی وسیع تھا اور انہوں نے ایک پوری نسل کو اپنی تنقید کے ذریعے ادب میں دلچسپی لینے اور اس سے جمالیاتی حظ حاصل کرنے کی ترغیب دی تھی۔ ان کے نزدیک ادب کبھی ادنیٰ مقاصد کے حصول کا ذریعہ نہیں تھا۔ ادب کا اصل مقصد جذبات کی تہذیب کا تھا تاکہ آدمی انسانیت سے بہرہ ور ہو سکے۔"(14)

جیلانی کامران جدید نظم کی تحریک کا حصہ رہے ہیں۔ آغاز میں وہ لسانی تشکیلات کے بھی حامی تھے۔ یہ تحریک زبان و بیان کے قواعد پر جو اعتراضات رکھتی تھی وہی اعتراضات کم و بیش جیلانی کامران کے بھی ہیں۔ البتہ جب وہ تاویل پیش کرتے ہیں تو ایک الگ نقطہ نظر بھی بناتے ہیں۔ اشکال صرف اس وقت پیدا ہوتا ہے جب وہ پاکستانی قومیت کی اساس کو عربی عجمی روایت سے جوڑتے ہیں۔ لیکن پھر فارسی زبان کے اثر کو بھی کم کرنا چاہتے ہیں۔ علاوہ ازیں جب وہ ادبی قومیت کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اس کا کوئی واضح تصور بھی پیش نہیں کرتے۔ ڈاکٹر رشید امجد نے اس بات کی نشاندہی کچھ اس طرح کی ہے:

"جیلانی کامران شاعری کو عربی عجمی روایت کے ساتھ سمجھنا اور سمجھانا چاہتے ہیں اور اسے وہ ادبی قومیت کا نام دیتے ہیں۔ لیکن یہ ادبی قومیت کیا ہے اور اسے کیسے وجود میں آنا چاہیے اس کے لیے وہ کوئی واضح اصول مقرر نہیں کرتے۔"(15)

جیلانی کامران کے نقطہ نظر میں موجود بعض عناصر کو اعتراض کی نگاہ سے دیکھا جا سکتا ہے لیکن یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اپنی تنقید میں انہوں نے ادب کو اسلام کے ان اصولوں کے ساتھ

جوڑنے کی کوشش کی ہے جو نیکی اور خیر کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ وہ جانتے تھے کہ اسلام کا ذکر ایک سطح پر تبلیغ بن جاتا ہے۔ اس لیے انہوں نے ''کشفِ حقیقت'' کا لفظ استعمال کیا۔ مراد یہی ہے کہ ادب میں تخلیقی سطح پر اسلامی اقدار کا اظہار ہونا چاہیے اور روزمرہ کی زبان کو شاعری میں اس لیے لازم سمجھتے ہیں کہ اس طرح انسانوں کو آپس میں تفہیم کی سطح پر جوڑا جا سکتا ہے۔

ب۔ دھرتی سے وابستگی کا نظریہ

ڈاکٹر وزیر آغا کا طرزِ احساس

پاکستانی ادب میں قومی طرزِ احساس مختلف شکلوں میں ظاہر ہوا ہے۔ بعض جگہوں پر زمین، مٹی یا دھرتی وغیرہ کے الفاظ بھی ایک خاص قسم کے مفہوم میں استعمال ہوئے ہیں۔ ڈاکٹر وزیر آغا کا شمار ان نقادوں میں ہوتا ہے جنہوں نے اپنی تنقید اور شاعری میں ثقافت اور دھرتی کو محوری انداز میں اختیار کیا ہے جو درحقیقت اس تحریک ہی کا فکری رخ ہے جو اردو ادب میں پاکستانیت کے حوالے سے پیدا ہوا۔ ڈاکٹر انور سدید نے لکھا ہے:

> ''پاکستانی ادب کی تحریک نے جن فکری مسائل کو ابھارا تھا ان کی نسبتاً بدلی ہوئی صورت ارضی ثقافتی تحریک میں رونما ہوئی .... ارضی ثقافتی تحریک کی نظریاتی اساس ڈاکٹر وزیر آغا کے تفکر کا نتیجہ ہے۔''(16)

انور سدید کا استدلال ہے کہ ڈاکٹر وزیر آغا نے جو کچھ لکھا اس میں اقبال کے نظریے سے اکتساب کیا گیا ہے۔ یعنی ثقافت اور اس کا مظہر ادب، زمین اور آسمان کے رشتوں سے شکل اختیار کرتا ہے اور ترقی پسند تحریک سے یہ بات اخذ کی کہ تخلیق میں زمین بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔

ڈاکٹر وزیر آغا کی مخصوص فکر ان کی کتاب ''اردو شاعری کا مزاج'' کے حوالے سے سامنے آئی۔ یہ کتاب پہلی بار مئی 1965ء میں چھپی۔ اس کتاب میں انہوں نے دھرتی کو ادب اور تہذیب کی بنیاد قرار دیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ قدیم ارضی تہذیب دراوڑی اور آریائی تہذیبوں کی آویزش سے پیدا ہوئی ہے اور اسی سے گیت کی صنف نے جنم لیا ہے۔ اس کے بعد دراوڑی

تہذیب سے عجمی و اسلامی تہذیب کا ملاپ ہوا۔ اس میں اردو غزل کی جڑیں پیوست ہیں۔ اسی طرح آخر میں انگریزی تہذیب اس دھرتی کی تہذیب سے متصادم ہوتی ہے جو اردو نظم کی پیدائش کا باعث ہے۔ یہ وہ نظریہ سازی ہے جو ڈاکٹر وزیر آغا کی فکر کا محور ہے۔ اس نظریے سے جہاں کچھ لوگوں نے اتفاق کیا وہاں اس سے اختلاف کرنے والوں کی بھی کمی نہیں۔ بنیادی بات یہ ہے کہ ڈاکٹر وزیر آغا کی فکر اسی سفر کا تسلسل ہے جو قیامِ پاکستان کے ساتھ ہی اردو تنقید میں شروع ہوا۔ فرق صرف یہ ہے کہ آزادی کے بعد ہماری تنقید میں نظریۂ پاکستان اور مذہبی اقدار کے مباحث میں ایسی شدت تھی کہ ادب کی اپنی تخلیقی و تخیلی نوعیت کے عناصر کا مطالعہ قدرے کمزور ہو گیا۔ ساٹھ کی دہائی کے ساتھ جو لوگ سامنے آئے انہوں نے اگر چہ اس بحث کو آگے بڑھایا مگر ان میں کچھ ایسے بھی تھے جنہوں نے تہذیب اور مذہبی اقدار کو ادب میں تخیلاتی اور تخلیقی سطح پر آمیز کرنے کی کوشش کی۔

اس سے قبل جیلانی کامران کا ذکر ہو چکا جو مذہبی افکار سے ایک ادبی قومیت کا تصور بناتے ہیں۔ اب جب ہم ڈاکٹر وزیر آغا کے افکار کا جائزہ لیتے ہیں تو قومی طرزِ احساس میں دھرتی سے وابستگی کے تخلیقی معنی سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ ڈاکٹر رشید امجد کہتے ہیں:

> ''ادبی قومیت کی ایک بحث جیلانی کامران نے بھی شروع کی لیکن اس ادبی قومیت میں مقامی زمین کی اہمیت نہ تھی۔ اس لیے یہ مقامی ادبی قومیت کی بجائے عربی عجمی قومیت کی ایک بدلی صورت تھی۔ وزیر آغا کی ادبی قومیت اپنی دھرتی، اس کے مظاہر اور ثقافت سے منسلک تھی اور یہی ادبی قومیت پاکستانی ادب کی بنیادی اساس بھی ہے۔''(17)

ڈاکٹر رشید امجد نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ وزیر آغا کی اہمیت یہ ہے کہ انہوں نے

شعر و ادب کی اساس اپنی دھرتی اور ثقافت سے منسلک کی ہے۔ لہٰذا پاکستانی ادب کی زیادہ بہتر نظریہ سازی ہوئی ہے۔ وزیر آغا سے پہلے پرانے نظریات ہی سے کام لیا جاتا رہا ہے۔ یہ وہ نظریات ہیں جنہیں مسلمان دانشوروں نے ہندوستان میں اپنی آمد کے ساتھ اختیار کیا اور رفتہ رفتہ اسے مستحکم بناتے گئے۔ ہمارے کلاسیکی ادب کی جڑیں عربی و عجمی روایات میں اسی لیے تلاش کی جاتی ہیں۔ اس طرح ایسے تہذیبی و ثقافتی مظاہر جو عرب و عجم سے آئے ہیں انہی کو ہم اپنی تخلیقات کا پیش خیمہ سمجھتے ہیں۔ وزیر آغا نے پہلی مرتبہ خود اس زمین کو جس پر پاکستان اور ہندوستان واقع ہیں یہاں کے فنکاروں کا تخلیقی محرک قرار دیا اور اس طرح ثنویت کا ایک نیا نظریہ وضع کرنے کی کوشش کی جس سے اردو شاعری کا مزاج مرتب ہوتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> ''کسی زبان کی شاعری کا مطالعہ اس بات کا متقاضی ہے کہ پہلے اس تہذیبی اور ثقافتی پس منظر کا جائزہ لیا جائے جس میں زبان اور اس کی شاعری نے جنم لیا۔ لیکن یہ پس منظر کسی سادہ ورق کی طرح ایک ہموار سطح کو پیش نہیں کرتا بلکہ دو مختلف سطحوں کے امتزاج سے متشکل ہوتا ہے۔ اس کی پہلی سطح دھرتی کی تاریخ کا ایک آئینہ ہے یعنی یہ سطح دھرتی کے اصل باشندوں اور باہر سے آنے والے قبائل کی باہمی آویزش سے اپنے لیے ایک خاص رنگ مستعار لیتی ہے۔ دوسری سطح داخلی اور تہذیبی تصادم کو اجاگر کرتی ہے اور زمین کے اوصاف کے علاوہ آسمان کے اوصاف کو بھی پیش کر دیتی ہے۔ ان دونوں سطحوں کے امتزاج ہی سے کسی ملک کا وہ ثقافتی اور تہذیبی پس منظر مرتب ہوتا ہے جو اس کی زبان اور شاعری پر اپنے گہرے اثرات مرتسم کرتا ہے۔''(18)

ڈاکٹر وزیر آغا نے اپنی کتاب ''اردو شاعری کا مزاج'' میں یہ مؤقف اختیار کیا ہے کہ ثقافت زمین اور آسمان کے تصادم سے جنم لیتی ہے۔ زمین اپنی پوری صفات کے ساتھ ایک جگہ برقرار رہتی ہے جبکہ آسمان کی کوئی متعین صورت نہیں لیکن یہ آسمان ہی ہے جو زمین میں تخم ریزی کرتا ہے۔ آسمانی عنصر کے بغیر زمین بانجھ ہے یعنی اگر آسمان اپنا فرض انجام نہ دے تو اس سے تخلیقی سوتے نہیں پھوٹ سکتے۔

ڈاکٹر وزیر آغا کے ان خیالات نے پہلے سے موجود اس فکر میں ایک ارتعاش پیدا کیا جو تہذیب سے زیادہ نظریے کو اہمیت دیتی تھی اور اسی کو تہذیب و ثقافت کا محور قرار دیتی تھی۔ لیکن اب جب دھرتی کا ذکر آیا تو دھرتی کی قدیم تاریخ بھی اس کا حصہ بن گئی۔ گویا ہماری تاریخ محض مسلمانوں کی آمد کے ساتھ ہی شروع نہیں ہوتی بلکہ ہماری تاریخ کی جڑیں اس زمین کی قدیم تہذیبوں میں پیوست ہیں۔ وزیر آغا کے افکار کا جائزہ لیتے ہوئے ڈاکٹر انور سدید نے لکھا ہے:

> ''پاکستان کی ثقافت اور ادب کے بارے میں ڈاکٹر وزیر آغا کا مؤقف یہ ہے کہ اس کی تشکیل میں مذہب کے گہرے اثرات کے علاوہ پاکستان کی مٹی، ہوا، موسم اور اس کی تاریخ نے بھی اہم کردار ادا کیا ہے اور پاکستان کی مٹی کی کہانی ہند اسلامی ثقافت کے دور سے بہت پہلے ان ایام تک پھیلی ہوئی ہے جب اس خطۂ ارض پر وادیٔ سندھ کی تہذیب نے جنم لیا تھا۔''(19)

اس نظریے نے جو وزیر آغا نے اختیار کیا، ادب میں ہند اساطیری اور دیومالائی عناصر کی موجودگی کا جواز پیدا کر دیا لیکن اس طرح کے جواز نے فکری تنازعات بھی پیدا کیے اور اعتراضات کا سلسلہ شروع ہوا۔ ڈاکٹر سید عبداللہ کہتے ہیں:

''اردو شاعری کی بحث کو دراوڑی تہذیب تک لے جانے کی کیا ضرورت تھی۔ اگر اردو شاعری سنسکرت یا ہندی شاعری کی ارتقائی صورت ہوتی تو اس طریق تحقیق کے لیے وجہٗ جواز تھی لیکن اردو شاعری کے ڈانڈے اصلاً فارسی، ترکی اور عربی ادبوں سے ملتے ہیں نہ کہ سنسکرت اور ہندی شاعری سے۔''(20)

مزید لکھتے ہیں:

'' تہذیب کے تاریخی سرچشموں کی بحث میں قبل از اسلام کی تہذیبوں کا شمول اور ان کے اثرات و فیوض کی پیائش ایک نیا رجحان ہے جو بعض نیم باغیانہ خیالات کی پیداوار ہے۔ ہم پاکستانی تہذیب کا ذکر کرتے ہیں تو اس سے خالصتاً وہ تہذیب مراد ہوتی ہے جو اس ملک (برصغیر پاک و ہند) میں اسلام کی آمد کے بعد پیدا ہوئی۔ اسلامی عقیدے اور تصورات زندگی اس میں غالب عنصر کا درجہ رکھتے ہیں۔ مقامی عنصر وہی ہے جسے اسلامی طریقوں نے روا رکھا۔ یہ اور بات ہے کہ ان میں کسی راستے سے غیر اسلامی اسالیب بھی راہ پا گئے ہوں۔''(21)

ان اقتباسات سے یہ صاف عیاں ہے کہ ڈاکٹر سید عبداللہ نے اس بات کو پسند نہیں کیا کہ اردو ادب جس کا معلوم پس منظر مسلمانوں کی تاریخ سے وابستہ ہے، اس کے لیے ایسی نظریہ سازی کی جائے جس سے قومی شناخت کے بدلنے کا اندیشہ ہو ڈاکٹر احسن فاروقی نے بھی اپنی رائے میں اسی طرح کا سوال اٹھایا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہندوستان میں اگر ایک قوم آباد ہوتی تو اس کے لیے کوئی ایک نظریہ تشکیل دیا جا سکتا تھا مگر چونکہ برصغیر میں بہت سی اقوام ہیں اس لیے

ہر قوم کے اپنے پس منظر کو سامنے رکھنا ضروری تھا۔

''جو چیز ہندوستانیوں کو ایک قوم مان کر ثابت کی جائے اس کا غلط ہونا لازمی ہے اور پاکستان میں ایسی کوشش اور بھی مضحک معلوم ہوتی ہے کیونکہ اس کے وجود کی بنیاد دو قوموں کا نظریہ ہے۔''(22)

ڈاکٹر وزیر آغا کے خیالات کو جن لوگوں نے قومی نقطہ نظر سے جانچنے کی کوشش کی ہے ان کے لیے یہ ماننا دشوار تھا کہ اردو ادب کی بنیادوں میں قدیم تہذیبوں کی آویزش بھی موجود ہے۔ اسی لیے دھرتی کو اپنے نظریے میں شامل کرنے کی بنیاد پر وزیر آغا کی فکر کو ''دھرتی پوجا کی فکر'' بھی قرار دیا گیا۔ اس کا سبب اس تاریخ کو اپنی تاریخ کا حصہ بنانا ہے جو مسلمانوں کی آمد سے قبل موجود تھی اور علامتوں کے نظام میں ہندی دیومالا کو دیکھنا ہے۔ اسی لیے دھرتی سے وابستگی بعض لوگوں کے نزدیک دھرتی پوجا قرار پائی۔ اس رویے کی نفی کرتے ہوئے سجاد نقوی نے لکھا:

''ڈاکٹر وزیر آغا کا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے اردو تنقید کو اس تخیلی فضا اور تیاگ کے رجحان سے چھٹکارا دلایا اور اسے دھرتی کے لمس سے آشنا کیا مگر انہوں نے دھرتی پوجا کا سبق نہیں دیا بلکہ دھرتی اور جسم کے روحانی ارتقاء پر زور دیا جو ایک مثبت قدم ہے۔''(23)

ڈاکٹر وزیر آغا کے نظریے میں چونکہ زمین کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، ہر چند کہ آسمان کا ذکر بھی آیا ہے لیکن اس کا وجود ثانوی ہے، یہی وجہ ہے کہ تہذیب کے بیان میں وزیر آغا نے اس زمین کی اس تہذیب کو جو ویدک دور سے شروع ہوئی اور دراوڑیوں سے آریاؤں کے ملاپ سے ہو کر آج تک پہنچی، بنیاد بن گئی۔ اس سے قبل ایسے تفکرات کو اہمیت حاصل تھی جن میں آسمان کا

کردار بنیادی تھا۔ وزیر آغا کی اس سوچ نے تنازعات پیدا کیے لیکن انہوں نے اپنی بعد کی تحریروں میں اپنے نظریے کو زیادہ واضح انداز میں بیان کرنے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ان کی فکر پاکستان کی قومی اساس سے ملی ہوئی ہے۔

''آسمان سے آنے والا آبی ریلا ریگستان کے موسمی دریا کی طرف صرف تھوڑے عرصے کے لیے بہتا ہے۔ اس کے بعد اپنے منبع سے کٹ کر زمین میں جذب ہو جاتا ہے۔ جبکہ زمین اپنا منبع خود ہے۔ ہمارے وطن کے کلچر اور نتیجتاً اس کے ادب میں آریاؤں، یونانیوں، سکائتھوں، عربوں، عجمیوں، انگریزوں اور دوسری قوموں کے اثرات تو یقیناً در آئے لیکن یہ سب محض تاریخ کی مختلف کروٹیں تھیں اور ان کی حیثیت غیر مختتم دھارے کی سی نہیں تھی جبکہ خود ہمارے وطن پاکستان کی دھرتی اور اس کا کلچر ایک ایسا دریا ہے جو ہزار ہا برس سے ایک سی روانی کے ساتھ بہتا رہا ہے۔ ظاہر ہے کہ ادب پر غالب اثر اسی کا مرتسم ہوا ہے۔ وہ ادیب جو نہایت جذباتی انداز میں اپنے وطن کے کلچر کو دوسرے ممالک کے کلچر کے تابع قرار دیتے ہیں شاید ہماری ان معروضات سے اختلاف کریں لیکن ہم ان حضرات سے مایوس اس لیے نہیں ہیں کہ جب بھی جذباتیت کی تیز و تند فضا سے باہر آئے انہیں بہر صورت سچائی کا سامنا کرنا ہی ہوگا۔''(24)

''اردو شاعری کا مزاج'' وزیر آغا کی ایک ایسی کتاب ہے جس نے اردو ادب میں نئے بحث کے دروازے کھولے۔ ان کے نظریے سے اتفاق اور اختلاف کرنے والوں کی کوئی کمی نہیں

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کے پیش نظر اپنے ادب کی جڑیں تلاش کرنا تھا۔ اسی تلاش میں انہوں نے ماضی میں تاریخ کا ایک طویل سفر طے کیا اور زمین کی اپنی اہمیت کو تہذیب کی بنیاد قرار دیا یہ محض نظریہ سازی معلوم نہیں ہوتی بلکہ اس کے ذریعے انہوں نے اس خطے کے ادیبوں کے تخلیقی عمل کو بھی سمجھنے کی کوشش کی ہے جیسا کہ رشید نثار نے لکھا ہے:

''ڈاکٹر وزیر آغا نے پاکستانی ادب کی جڑیں تلاش کرنے کے بعد تخلیقی عمل کے ذریعے ایک خصوصی رستہ اور ایک نمایاں سمت وضع کی ہے۔''(25)

ڈاکٹر وزیر آغا کا نظریہ ایک ایسے زمانے میں سامنے آیا جب پاکستان میں جدید ادب کی تحریک آغاز پر تھی اور اردو ادب میں ہر نوع کی نظریہ سازی ہو رہی تھی۔ وزیر آغا کا نظریہ بھی اپنے اندر چونکہ ایک جدت رکھتا تھا اسی لیے ایک سطح پر یہ موضوع بحث بنا خاص طور پر ماہنامہ ''اوراق'' میں اس کی ضرورت اور افادیت کو بہت تقویت ملی۔

ڈاکٹر رشید امجد کا کہنا ہے کہ ادبی قومیت کے تصور کو مربوط طریقے سے پہلی بار وزیر آغا نے پیش کیا:

''وزیر آغا شاعری میں زمین اور آسمان کے امتزاج کی اہمیت واضح کرتے ہوئے پہلی بار ادبی قومیت کا سوال اٹھاتے ہیں۔''(26)

ان کے نزدیک وزیر آغا نے دھرتی کے احساس کو تخلیقی عمل میں اجاگر کر کے جہاں ادبی قومیت کی بنیاد رکھی وہاں پاکستان کی تہذیبی عکاسی بھی کی۔ خصوصاً وزیر آغا نے اپنی نظموں میں دیہات کو خام مواد کے طور پر استعمال کر کے اس قومی ثقافت کی نمائندگی جو ہماری ثقافت کی

بنیادی پہچان ہے۔ جیلانی کامران کے برعکس وزیر آغا نے برصغیر کی ثقافتی روایت کو اہمیت دی۔ ڈاکٹر رشید امجد کہتے ہیں:

''جیلانی کامران جس عربی عجمی روایت کے داعی ہیں اس کی آواز اقبال نے پورے زوروشور سے بلند کی تھی۔ فرق صرف اتنا تھا کہ اقبال نے اسے بہت بڑے کینوس پر پھیلا دیا تھا جس کے باعث ان کے یہاں انفرادی جذبہ کی نفی ہوگئی۔ برعکس اس کے جیلانی کامران کے یہاں اس کا دائرہ مختصر ہونے کے سبب داخلی عنصر نمایاں ہے۔''(27)

اس کے برعکس وزیر آغا کے یہاں اجتماعی وانفرادی دونوں احساس موجود ہیں:

''وزیر آغا نے اندرونی پرت کی اہمیت اور قدروقیمت کا اندازہ کر کے اسے اپنی نظموں میں شامل کر کے نظم کو زمین سے ہم آہنگ کیا۔''(28)

''اردو شاعری کا مزاج'' نے دھرتی اور اس کے ثقافتی مظاہر کی جس اہمیت کا احساس دلایا تھا اگرچہ اس کی بہت مخالفت ہوئی لیکن 6 ستمبر 1965ء کی جنگ کے بعد اس نقطۂ نظر کو وسیع پیمانے پر اہمیت ملی اور وزیر آغا کی جس ''دھرتی پوجا'' کو غیر اسلامی قرار دیا گیا تھا، اس نے نئی معنویت اختیار کر لی۔

''ساٹھ کی دہائی کے دوران ایک اہم رویہ اور رجحان زمین کی اہمیت کے حوالے سے سامنے آیا۔ اس کے محرک وزیر آغا تھے۔ اپنی دھرتی سے وابستگی کے اس احساس اور رویے نے پاکستانی ادب میں پہلی بار اپنی زمین کی اہمیت کا احساس پیدا کیا جو 65ء کی جنگ کے بعد اور

> مضبوط ہوا۔ شروع میں اسے دھرتی پوجا کہہ کر رد کرنے کی کوشش کی گئی لیکن 65ء کی جنگ کے بعد دھرتی کی محبت ایک زندہ حقیقت بن گئی۔ ...... وزیر آغا کی ادبی قومیت اپنی دھرتی، اس کے مظاہر اور ثقافت سے منسلک تھی اور یہی ادبی قومیت پاکستانی ادب کی بنیادی اساس بھی ہے۔"(29)

وزیر آغا نے نہ صرف خود اپنے مضامین اور تخلیقات کے ذریعے اس نقطہ نظر کی ترویج کی بلکہ اپنے رسالے ''اوراق'' کے توسط سے بھی اسے آگے بڑھایا۔ ''اوراق'' کا پہلا شمارہ جنوری 1966ء میں شائع ہوا۔ پہلا ورق (اداریہ) میں وزیر آغا کہتے ہیں:

> ''اوراق کا پہلا شمارہ آپ کے پیش نظر ہے اور یہ ایک عجیب اتفاق ہے کہ اس کا اجراء ایک ایسی فضا میں ہوا ہے جو اس کے بنیادی مؤقف سے پوری طرح ہم آہنگ ہے۔ فرد کی طرح جب کوئی قوم بھی تحفظِ ذات کے عمل میں مبتلا ہوتی ہے تو اپنے اندر غوطہ لگاتی ہے تاکہ خارجی حالات کا پوری طرح مقابلہ کر سکے۔ غواصی کا یہ عمل اس اعتبار سے ایک تخلیقی عمل بھی ہے کہ اس میں مبتلا ہو کر فرد یا قوم ایسے خزائن تک رسائی پاتی ہے جو عام زندگی میں نظروں سے قطعاً اوجھل ہوتے ہیں۔ پچھلے دنوں جب ہمارا وطن ایک زبردست خطرے سے دوچار ہوا تو ہم داخلی قوت کے حصول کے لیے اپنی ذات میں غوطہ زن ہونے پر مجبور ہو گئے۔ اور یکایک یہ بات ہم پر منکشف ہوئی کہ ارضِ وطن تو ایک مقدس اثاثہ ہے جس کے ناموس کے تحفظ کے لیے خون کا آخری قطرہ

تک بہا دینا بھی عین سعادت ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہمیں سترہ روز
کے ایک نہایت قلیل عرصہ میں حب الوطنی کے صحیح مفہوم سے آگاہی
ہوئی ہے اور ہم نے نظریاتی سطح سے نیچے اتر کر زمین کی باس کو سونگھا
اور اس کے لمس کی حرارت کو محسوس کیا ہے۔"(30)

اوراق کے شریک مدیر عارف عبدالمتین نے بھی اس کی تائید کی کہ اوراق کا اجرا ادبی قومیت کے اس احساس کو آگے بڑھانے کی ایک کوشش ہے۔

"اوراق کا پہلا شمارہ اس جذبہ حب الوطنی کے ترجمان و مفسر کی حیثیت
رکھتا ہے جسے ہم فن کی عالم گیریت کے ساتھ مشروط کر کے ادب عالیہ
کی اساس قرار دیتے ہیں۔"(31)

اوراق نے ادبی قومیت کے تصورات کو ہمیشہ اہمیت دی اور نہ صرف مقالات بلکہ تخلیقات کے حوالے سے اسے آگے بڑھایا۔ پہلے شمارے ہی میں اس کی وضاحت کر دی گئی تھی کہ

"اوراق کا اجرا کسی فوری ذہنی اضطرار کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ اس کے
برعکس ایک سوچی سمجھی ادبی منصوبہ بندی کا مرہون منت ہے۔"(32)

اوراق جس کی پشت پر وزیر آغا کا ذہن کارفرما ہے اب تک اپنے نقطہ نظر پر قائم ہے۔

وزیر آغا پاکستانی ادبی قومیت کے ایک نظریہ ساز کے طور پر ہی اپنی شناخت نہیں کراتے بلکہ انہوں نے اپنے تخلیقی عمل خصوصاً نظموں اور انشائیوں کے ذریعے بھی پاکستانی ثقافت، جس میں دیہات کو مرکزی حیثیت حاصل ہے اور پاکستانی قومیت کے اظہار کو نئے نئے فنی پیرائے عطا کیے ہیں۔

ج۔ پروفیسر فتح محمد ملک

فتح محمد ملک کے تنقیدی شعور میں قومی طرزِ احساس پوری شدت کے ساتھ موجود ہے۔ ان کی تحریروں میں مسلمانوں کی سیاسی جدوجہد جو انہیں ایک الگ قوم میں متشکل کرتی ہے، پس منظر کے طور پر موجود رہتی ہے۔ اورنگ زیب عالمگیر کی وفات کے بعد برصغیر میں مسلمانوں کی حکمرانی کو جس زوال کا سامنا ہوا اور جس کے سبب سے مسلمانوں کا اقتدار کمزور ہوتا چلا گیا اس کے افسوس کا شدید اظہار ان کی فکر کو ایک ایسی منزل دکھاتا ہے جو ان کے ادبی نظریے کی اساس ہے جو شاہ ولی اللہ کے افکار اور اقبال کے فلسفے میں پوشیدہ ہے۔ اپنی کتاب ''تعصبات'' کے دیباچے میں لکھتے ہیں:

> ''اورنگ زیب کی وفات سے لے کر سقوطِ ڈھاکہ تک برصغیر کے مسلمان مسلسل زوال پذیر رہے ہیں۔ ان کی اجتماعی ہستی ایک کے بعد ایک بحران کے بھنور میں چکراتی چلی آئی ہے۔ ان طویل صدیوں کے درمیان مسلمان دانشور اپنی اجتماعی شخصیت کے پارہ پارہ ہو کر منتشر ہو جانے کے خطرے سے دوچار رہا ہے۔ ایسے میں اجتماعی ہستی کی بقا اور نشوونما کی جدوجہد میں ثابت قدم ادیب آتشِ رفتہ کی تلاش اور کھوئے ہوؤں کی جستجو میں سرگرداں رہے ہیں۔ گئے زمانوں کی راکھ میں سے چنگاری کی تلاش اور تاریک مستقبل کو منور کرنے کی خاطر اس چنگاری کو شعلہ جوالہ میں بدلنے کا عمل ہمارے فکری رہنماؤں کا سب سے بڑا تہذیبی مسلک رہا ہے۔ زوال اور غلامی کی طویل صدیوں کے دوران

> ہمارے عظیم ادیب قوم کی دیکھنے والی آنکھ، دھڑکنے والا دل اور خواب دیکھنے والا دماغ بن کر زندہ رہے ہیں۔"(33)

آتشِ رفتہ کا سراغ اور کھوئے ہوؤں کی جستجو فتح محمد ملک کے تنقیدی شعور کا مسلک ہے۔ وہ اکثر و بیشتر اس بات کا تجزیہ کرتے دکھائی دیتے ہیں کہ برصغیر کے مسلمان زوال کا شکار کیوں ہوئے اور پھر ان کی نگاہ ان دانشوروں کی طرف جاتی ہے جو اپنی فکر کے چراغ سے قوم کی رہنمائی کا فریضہ سرانجام دیتے رہے ہیں جو ایک ایسی روایت بنانے میں کامیاب ہوئے ہیں جس میں شاندار مستقبل کا خواب چھپا ہے۔

> "میں اس ترقی پسند روایت پر ایمان رکھتا ہوں جو ولی، میر، غالب، اقبال اور ندیم سے ہوتی ہوئی نئی نسل تک پہنچی ہے۔ جو ہماری اپنی ادبی و تہذیبی روایت سے پھوٹی ہے اور جس کے ناز پروردگان کی عالمگیریت قومی وجود کے اثبات سے مجروح نہیں ہوتی بلکہ منفرد رنگ و آہنگ اخذ کرتی ہے۔"(34)

فتح محمد ملک کی تحریروں میں ایک طرف وہ ادبی روایت ہمارے سامنے آتی ہے جس کا ذکر اوپر اقتباس میں درج ہے تو دوسری طرف سیاسی روایت کا سفر ہے جو شاہ ولی اللہ سے شروع ہوتی ہے اور سرسید تحریک سے ہوتی ہوئی اقبال تک پہنچتی ہے۔ وہ ان دونوں روایت کے تال میل سے مسلمانوں کی اجتماعی ہستی کا سراغ لگاتے ہیں۔ جس کی بقا کو پاکستان میں بھی اس لیے خطرات لاحق ہیں کہ ہمارے ادیبوں اور دانشوروں نے اپنی روایات کو بھلا دیا ہے۔ فتح محمد ملک اردو ادب کو ہندی مسلمانوں کی تہذیب کا خوبصورت مظہر سمجھتے ہیں اور ادب کی آفاقی اقدار تک قومی انا اور

عصری زندگی کے حوالے سے رسائی حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ وہ کسی ادبی نظریے یا تحریک کو مکمل طور پر قبول کرتے ہیں نہ رد کرتے ہیں بلکہ ہر فکر اور ہر رویے کو قومی وجود کے پیمانے پر پرکھتے ہیں اور برے بھلے کو الگ الگ کر کے دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ 1857ء کی جنگ آزادی ان کی فکر کا بنیادی پڑاؤ ہے۔ جب مسلمانوں کا زوال اپنی انتہا کو پہنچا لیکن یہی وہ عہد ہے جب انگریزی سامراج کے خلاف برصغیر کے مسلمانوں نے اپنے وجود کی بقا کی بھرپور لڑائی لڑی۔ سرسید تحریک سے ان کا گلہ یہ ہے کہ اس تحریک نے مفاہمت کا ایک ایسا رویہ پیدا کیا جس نے جذبۂ حریت کو سرد کرنے کی کوشش کی۔

''سرسید کی تحریکِ مفاہمت نے ہمیں اس جذبۂ حریت سے ڈرنا سکھایا جس کا نقطہ عروج 1857ء کی جنگ آزادی تھی۔''(35)

لیکن یہ گلہ کرنے کے باوجود کہ سرسید کے زیر اثر عشق و جنون سے دستبرداری کا عمل ظہور پذیر ہوا وہ اس تحریک کو ایک کارنامہ بھی قرار دیتے ہیں۔ اس لیے کہ اسی کے سبب سے قومی وجود کو استحکام بھی ملا۔

''سرسید اور ان کے رفیقوں کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ ان کی تخلیقات نے ہندی مسلمانوں کی اجتماعی ہستی کی تباہی اور انتشار پر نوحہ خوانی کے بجائے اس کے منتشر ریزوں کو چن چن کر جوڑا اور ایک شکست خوردہ پریشاں روزگار اور پراگندہ دل انبوہ کو نفسا نفسی کے گرداب سے نکال کر قومی بقا و استحکام کے صراط مستقیم پر گامزن کیا۔''(36)

فتح محمد ملک سرسید کی کلیسا نواز عقلیت پسندی کو اس لیے قبول نہیں کرتے کہ اس سے

تہذیبی تاریخ کو نقصان پہنچا ہے لیکن وہ ان کے اس عمل کو قومی جدوجہد کا حصہ سمجھتے ہیں کہ جس کی وجہ سے قومی ہستی کا شعور پید ہوا۔ یہی قصہ ترقی پسند تحریک کا بھی ہے۔ انہیں ترقی پسندیت سے رغبت ہے لیکن ترقی پسند تحریک کے اس رخ سے اتفاق نہیں جس سے مسلمانوں کی مخصوص تہذیبی زندگی کو نقصان پہنچتا ہو۔ جب وہ ترقی پسندی پر اپنے ردِعمل کا اظہار کرتے ہیں تو اسی کے ساتھ ساتھ پاکستان میں چلنے والی ان تحریکوں کو بھی بڑی تنقید کی نگاہ سے دیکھتے ہیں جو ترقی پسند مصنفین کی انجمن کے ردِعمل میں سامنے آئیں۔ ہم جانتے ہیں کہ قیامِ پاکستان کے بعد اردو ادب کو اسلامی اقدار کے تابع کرنے کی کوشش کی گئی تھی اور اس کوشش کے پیچھے یہ محرک تھا کہ چونکہ پاکستان اس کی تہذیب اور ادب کو اشتراکیت کی طرف سے خطرات لاحق ہیں اس لیے ضروری ہے کہ اشتراکیت کے قلع قمع کے لیے ادب میں اسلامی شعور کو محور بنایا جائے۔ فتح محمد ملک کا خیال ہے کہ ایسا اسلامی ادب جو محدود مقاصد کے لیے اور محدود فکر کے ساتھ مذہبی حوالے سے پیش کیا جائے وہ بذاتِ خود ایک خطرہ ہے۔

> ''سیاست کے افق پر سر اٹھانے والے بربریت کے مسلک نے اپنے منحوس سائے ادبی افق پر بھی ڈالے اور اسلام کے مقدس نام سے بھی فائدہ اٹھایا گیا۔ چنانچہ خود ادیبوں کے گروہ نے اپنے عوام دوست اور حریت پسند ساتھیوں کو وطن دشمن اور الحاد پسند قرار دے کر جبر و استحصال کی قوتوں کی دستگیری کی۔''(37)

فتح محمد ملک جب اردو ادب کو ہندی مسلمانوں کی تہذیب کا خوبصورت ترین مظہر قرار دیتے ہیں تو اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی سیاسی بقا ان کی تہذیبی

ہستی کے ساتھ وابستہ رہی ہے۔ اس تہذیبی ہستی میں شاہ ولی اللہ کے وہ سیاسی افکار بھی ہیں جو رہنما اصولوں کا کام کرتے ہیں اور مسلمانوں کو ایک الگ قوم کی شناخت کے وسیلے بتاتے ہیں تو دوسری طرف سرسید تحریک ہے جو ریزہ ریزہ قوم کو ایک نقطے پر مجتمع کر کے نئے زمانے میں زندہ رہنے کی سبیل بتاتی ہے۔ ولی سے میر، غالب اور اقبال تک ایک ایسی تہذیبی فکر پروان چڑھی ہے جس کی مدد سے ہم برصغیر کی مسلمان قوم کو شناخت کرتے ہیں۔

فتح محمد ملک کا شمار ان نقادوں میں ہوتا ہے جنھوں نے قیام پاکستان کے بعد شعور کی آنکھ کھولی اور اس وقت تنقید کا آغاز کیا جب پاکستانی ادب اپنی شکل بنانے لگا تھا۔ ان کے عہد سے قبل اردو ادب کی بہت بڑی بڑی تحریکیں تھیں اور سامنے نئے ادب کے نئے نعرے تھے۔ ایسے عالم میں انہوں نے اپنے لیے یہ ضروری سمجھا کہ نئے آنے والوں کو اپنی روایات سے بھی آگاہ کریں اور جدید نظریات کے خطرات سے بھی باخبر کریں۔

قیام پاکستان کے وقت ترقی پسند تحریک اپنے عروج پر تھی لیکن تقسیم ہند کے باعث جو ایک نیا ماحول پیدا ہوا اس میں ترقی پسند تحریک کو پھلنے پھولنے کے زیادہ سہل ذرائع میسر نہیں تھے۔ تقسیم کے بعد جو نسل سامنے آئی اس نے 1936ء کی تحریک سے بغاوت کی لیکن خود اپنی کوئی بھرپور روایت پیدا نہ کر سکی۔ اس لیے کہ ترقی پسند تحریک سے پہلے جو ادبی روایت موجود تھی اس سے استفادہ کرنے کے بجائے صرف ترقی پسندی کی مخالفت کو کافی سمجھا گیا جس کی وجہ سے بجائے اس کے کہ اردو ادب کی تہذیبی روایت زندہ رہتی، جمود کا شکار ہوگئی اور جو لوگ ساٹھ کی دہائی کے قرب و جوار میں سامنے آئے وہ تو اتنے غفلت شعار ثابت ہوئے کہ زبان و فکر میں تخریب و وحشت کے سفر پر روانہ ہو گئے۔

''اس نئی نسل کے ہاں ادب تعمیر و تہذیب کے بجائے تخریب و وحشت کا ہولناک وسیلہ ہے اور برہنگی و لذت کوشی سب سے بڑی قوتِ محرکہ۔ سماجی و اخلاقی ذمہ داریوں سے غفلت اس نسل کا لائحہ عمل ہے چنانچہ خالص فن اور خالص فکر کا نام لے کر یہ لوگ اپنے زمانے کے زمین و آسمان سے چھپتے پھرتے ہیں۔''(38)

فتح محمد ملک ایک طرف تو ان دانشوروں سے گلہ مند ہیں جو روایت کا ذکر تو کرتے ہیں لیکن روایت کا درست ادراک نہیں رکھتے۔ مثلاً وہ محمد حسن عسکری کو یہ مشورہ دیتے ہیں کہ انہیں فرانسیسی ادب سے روایت کا مفہوم حاصل کرنے کے بجائے شاہ ولی اللہ اور اقبال سے روشنی حاصل کرنا چاہیے۔ صرف اسی صورت میں وہ روایت کہ جسے عسکری اردو ادب میں دیکھنا چاہتے ہیں اپنے درست معنی کے ساتھ سامنے آ سکتی ہے تو دوسری طرف نئی نسل کو قومی اور ملی تقاضے سمجھنے کی ترغیب دیتے ہیں۔

''آج کے ادیب کی سب سے بڑی ذمہ داری یہی ہے کہ وہ ان زنجیروں کو توڑے اور اپنی قوم کی اور اپنی اندرونی کیفیات کی گہرائیوں کو ٹٹولتا رہے۔ ان گہرائیوں سے تہذیبی اقدار کے وہ موتی برآمد کرتا رہے جو سراسر ہمارے اپنے ہوں۔''(39)

پہلے ''تعصبات'' اور پھر ''تحسین و تردید'' میں انہوں نے ہر جگہ نئے ادیبوں کو اپنی ذمہ داریوں کا احساس دلانے کی کوشش کی ہے۔ قیام پاکستان کے دس بارہ برس بعد ہی ہمارے ادب میں جدیدیت کا جو طوفان اٹھا فتح محمد ملک نے زیادہ تر اسی کو موضوع بنایا ہے اور اسی طرح جدید

رویوں سے پیدا ہونے والی اس صورتحال کو گہری تنقیدی نگاہ سے دیکھا ہے جس میں انہیں قومی زندگی کے لیے طرح طرح کے خطرات چھپے دکھائی دیتے تھے۔ ان کا خیال ہے کہ طلوع آزادی کے وقت تک جدید شاعری کی روایت میں آزادی کی لگن، غیر ملکی استحصال سے نجات کی خواہش اور پس ماندہ معاشرے کے اخلاقی وجنسی توہمات کے خلاف بغاوت کے عناصر بہت طاقتور تھے۔ لیکن آزادی کے بعد وہ ڈھانچہ جو برطانوی سامراج اپنے پیچھے چھوڑ گیا تھا اس نے ایسی مشکلات پیدا کیں کہ شاعر اپنی منزل سے دور ہٹتے چلے گئے جس سے ہماری تہذیبی اقدار بُری طرح متاثر ہوئی ہیں۔ ساٹھ کی دہائی میں پروان چڑھنے والی نسل کے بارے میں حسن عسکری کا خیال تھا کہ وہ مقاصد سے دور ہو گئے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

> ''نیا شاعر جس بحران سے دوچار ہے اس کی جڑیں ہمارے موجودہ تہذیبی بحران میں ہیں۔ ہمارے تہذیبی سفر کے دوران کئی مرحلے ایسے بھی گزرے ہیں جو موجودہ تہذیبی اور فنی صورتحال سے گہری مماثلت رکھتے ہیں۔ مثلاً بیدل سے لے کر ناسخؔ بلکہ غالبؔ کی شاعری کے ابتدائی دور تک ہماری تہذیب اور شاعری مسلسل بحران اور زوال کی ایسی ہی صورتحال سے دوچار رہی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اس عہد میں دوسروں پر اپنی ذہنی وعلمی برتری ثابت کرے اور شاعری میں نام پیدا کرنے کے لیے تصوف کا سہارا لیا جاتا تھا اور آج جنس کا۔''(40)

فتح محمد ملک نے جدید شاعری کو محمد حسن عسکری کے حوالے سے دیکھا جنہیں فرانس کا

زوال پسند ادب بہت مرغوب تھا۔ بودلیئر سے لارنس تک فرانس میں شعروادب کی اساس جنس کی جبلت رہی ہے۔ چونکہ عسکری مغرب کے دلدادہ تھے اور سب سے زیادہ انہوں نے ہی جدید مغربی رجحانات اور تحریکوں کو اردد ادب سے متعارف کرانے کی کوشش کی ہے۔ لہٰذا اس سے فتح محمد ملک نے غالبًا یہ اندازہ لگایا کہ جدید شاعروں کی نئی نسل جنس زدہ ہے۔ حالانکہ وہ غور کرتے تو شاید انہیں جدید شاعری کی وجوہات کے کچھ اور اسباب بھی دکھائی دے سکتے تھے۔ ساٹھ کی دہائی کا زمانہ آزادی اظہار پر پابندی کا زمانہ تھا۔ سیاسی، سماجی و معاشرتی حالات بھی اپنے اپنے کھیل کھیل رہے تھے۔ البتہ فتح محمد ملک کے پیش نظر چونکہ قومی تاریخ میں پیدا ہونے والے اس تہذیبی بحران پر تشویش تھی جو کسی نہ کسی سبب سے پیدا ہو گیا تھا لہٰذا انہوں نے اسے جس دلیل سے بھی دیکھا ہو ہمارے لیے ان کا ادبی نظریہ ہی اہم ہے۔ البتہ ان کا یہ تجزیہ درست ہے کہ نئی نسل کے سامنے کوئی واضح منزل نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ برگشتہ ہو کر نئے لسانی رابطوں اور پیکروں کو تلاش کرنے کی کوشش کر رہی ہے۔ یہی نہیں بلکہ اپنی کلاسیکی شاعری کی روایات سے بھی منحرف ہے اور یہ سب کچھ تہذیبی بحران کے سبب سے ہے۔

> ''اس دیوانگی کا تعلق موجودہ تہذیبی بحران سے ہے جسے آزادی کے بعد سے لے کر اب تک نفسانفسی، اعلیٰ انسانی اقدار کی پامالی اور بے سمت اجتماعی زندگی کے بنجرپن نے جنم دیا۔ اس دیوانگی کی کیفیات کے بیان میں جہاں تشدد د تشنج اور رکاکت و ابتذال نہیں ہے دہاں آج کے نوجوان کی فکری و روحانی تنہائی کا عکس صاف نظر آ رہا ہے۔ یہ حقیقت کس قدر اندوہناک ہے کہ معاشرے میں ریاکاری، بزدلی اورظلم کے نت نئے مظاہر دیکھ کر ہمارے ذہین ترین نوجوان انسانی اور اخلاقی

رشتوں ہی سے متنفر ہو گئے ہیں اور انہوں نے قومی مسائل سے لاتعلقی
کو اپنی برتری کے اظہار کا ذریعہ بنا لیا ہے۔"(41)

فتح محمد ملک اس صورتحال پر دکھی تو ہوتے ہیں لیکن مایوس نہیں ہوتے۔ ان کا خیال ہے کہ نئی شاعری بھٹکتی رہے گی مگر پھر بالآخر اپنے نصب العین کی طرف مڑ جائے گی۔ مگر یہ بات خود ان کو بھی معلوم نہیں کہ ایسا کب اور کیسے ہو گا۔

فتح محمد ملک جسے قومی نصب العین قرار دیتے ہیں اسے وہ شاہ ولی اللہ کے افکار میں پوشیدہ دیکھتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ کی ولادت اورنگ زیب عالمگیر کی وفات سے چار سال قبل یعنی 1703ء میں ہوئی۔ یہ سیاسی اعتبار سے مسلمانوں کا عہدِ زوال ہے مگر مذہبی وعلمی طور پر یہی اصلاح اور تجدید کا زمانہ بھی ہے۔ شاہ ولی اللہ کا تعلق بھی اسی عہد سے ہے۔ مغلیہ حکومت کے ٹوٹنے اور بکھرنے کا عمل شاہ ولی اللہ نے اپنی آنکھوں سے دیکھا اور جہاں تک ممکن ہوا ان لوگوں کا ساتھ دیا جو اسلامی حکومت کو بچانے کے لیے مخالفین سے نبرد آزما تھے۔ شاہ ولی اللہ کا ایک بڑا کارنامہ اصلاحِ معاشرت بھی ہے۔ ایسی رسوم و آداب جو ہندوؤں سے اشتراک العمل کی وجہ سے مسلمانوں میں داخل ہو گئی تھیں ان کا قلع قمع کرنے کے لیے بھی انہوں نے اپنے عمل، قلم اور زبان سے جو کچھ ممکن تھا وہ کیا۔ شاہ ولی اللہ نے مسلمانوں کے ذہنی و روحانی اختلافات مٹانے اور انہیں ایک جماعت کی صورت میں مجتمع کرنے کی بھی کوشش کی۔ اس میں شبہ نہیں کہ وہ اپنی ذات میں ایک تحریک تھے جسے پھر ان کے صاحبزادوں بالخصوص شاہ عبدالعزیز نے آگے بڑھایا۔ فتح محمد ملک نے ان تمام مسلمان زعماء کو جن کا سلسلہ شاہ ولی اللہ سے شروع ہوتا ہے ہمیشہ اپنی تحریروں میں بڑی دلچسپی سے دیکھا اور اسی کے ذریعے قومی طرزِ احساس کو سمجھنے کی کوشش بھی کی۔

''شاہ ولی اللہ نے ہندی مسلمانوں کے روحانی زوال کے سدِ باب کے لیے قرونِ وسطیٰ کے منجمد تمدنی و سکونی تصورِ حیات کو رد کر کے دینی زندگی کی جدید، متحرک اور روشن خیال فکری اساس قائم کرنے کی جو تحریک شروع کی تھی وہ غالبؔ کے عنفوانِ شباب میں سید احمد بریلوی کی مجاہدانہ تڑپ سے آشنا ہو چکی تھی۔ شیخ احمد سرہندی کی مساعی کو ان کے منطقی انجام کی طرف لے جانے والی اس تحریک کی سب سے بڑی خصوصیت تقلید سے اجتناب اور اجتہاد پر انحصار ہے۔ اس روحِ اجتہاد کے سہارے اگر ایک طرف اسلام کے تصورِ توحید کی اصل انقلابی روح کو بیدار کیا گیا، بے جان رسوم و روایات کی زنجیروں کو عقلیت پسندی کے زور سے توڑا گیا تو دوسری طرف تصوف کے مختلف مروجہ سلسلوں کو یکجان کر کے عملی زندگی کی اصلاح و تجدید کے جذبے سے ہمکنار کیا گیا۔''(42)

اس بیان کو پڑھ کر ہمیں فتح محمد ملک کے ادبی نظریے کو سمجھنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آتی۔ مسلمانوں کا وہ زوال جو اورنگ زیب کی وفات کے ساتھ شروع ہوا اور اسے جنھوں نے روکنے کی کوشش کی وہ انہیں کے افکار کو مسلمانوں کا نصب العین قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح وہ زمانہ جو بیسویں صدی کی سیاسی، ادبی و تہذیبی تحریکوں کے ساتھ شروع ہوا اور اس میں اقبال انہیں ایک سیاسی مفکر دکھائی دیتے ہیں جو نہ صرف برصغیر کے مسلمانوں کے بارے میں تشویش میں مبتلا ہیں بلکہ خود اسلامی تہذیبی اقدار کے تباہ ہو جانے کا اندیشہ بھی دل میں رکھتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ اور اقبال کے درمیان سر سید احمد خان ایک ایسا فکری پڑاؤ ہے جو ایک طرف مغربی

تعلیم و تہذیب کو مسلمانوں پر غالب ہونے کی راہ دکھاتا ہے تو دوسری طرف ہندوستان کے بکھرے اور ٹوٹے ہوئے شکست خوردہ مسلمانوں کو ایک مرکز پر جمع ہونے کی ترغیب بھی دیتا ہے۔ فتح محمد ملک سرسید کے اگر ایک پہلو سے ناخوش ہیں تو دوسرے پہلو سے انہیں بھی اپنے رہبروں میں شمار کرتے ہیں۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ ہماری تنقید میں جس قومی طرزِ احساس نے سراٹھایا اس کی تفصیل فتح محمد ملک کے ہاں اس طرح ہے کہ وہ اپنے ذہن میں ایک ایسا ترقی پسند پاکستانی معاشرہ رکھتے ہیں جس کا نصب العین شاہ ولی اللہ اور اقبال کے تصورات میں چھپا ہے۔

نئے ادبی منظر نامے میں پہنچنے کے لیے شاعروں کے لیے وہ ضروری سمجھتے ہیں کہ وہ اقبال کی طرف رجوع کریں۔ فتح محمد ملک کا خیال ہے کہ اقبال سے روگردانی اس نصب العین سے روگردانی ہے جس کے سبب سے پاکستان وجود میں آیا۔ ہم جانتے ہیں کہ ترقی پسند تحریک نے آ کر اقبال کے بعض خیالات کو قبول کیا تو بعض کو مسترد بھی کیا۔ ترقی پسند تحریک پر پابندی عائد ہوگئی مگر اس کے باوجود ایک گروہ اقبال کے ردِعمل میں پیش پیش رہا۔ فتح محمد ملک نے اپنی تحریروں میں جا بجا اس رویے کی مذمت کی ہے اور یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ اقبال کو نظر انداز کرنے سے کیسے مسائل پیدا ہو سکتے ہیں۔ فتح محمد ملک ان سے بھی اتفاق نہیں رکھتے جو اگرچہ اقبال کی اہمیت سے انکار تو نہیں کرتے لیکن تحریک پاکستان کے مطالعے کے وقت ان کی شاعری کو نظرانداز کر دیتے ہیں۔ فتح محمد ملک کا خیال ہے کہ پاکستان کی اساس صرف 1930ء کا خطبہ الٰہ آباد نہیں بلکہ اقبال کی ساری شاعری ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ الگ وطن کا حصول محض سیاسی یا معاشی ضرورت نہ تھی بلکہ فکری و تہذیبی ضرورت تھی۔ جس کا ادراک اقبال کی شاعری کو پڑھے بغیر نہیں ہوسکتا۔

''تحریک پاکستان کے بیشتر مؤرخین اقبال کی شاعری سے نا آشنا ہیں۔ یہ لوگ تحریک پاکستان میں اقبال کی فکری قیادت کے احوال و مقامات جاننے، اقبال کی شاعری سے استفادہ کرنا ضروری نہیں سمجھتے۔ نتیجہ یہ ہے کہ ان کی تاریخی تحقیق 1930ء سے شروع ہوتی ہے اور 1932ء پر ختم ہو جاتی ہے .... اس ضرورت کو پورا کیے بغیر نہ تو تصورِ پاکستان کی پوری معنویت کو سمجھا جا سکتا ہے نہ تحریک پاکستان کی فکری اساس سے مکمل آشنائی حاصل کی جا سکتی ہے۔''(43)

قیامِ پاکستان کے ساتھ ہمارے ہاں پاکستانی و اسلامی ادب کی جو تحریک شروع ہوئی تھی وہ اگرچہ زیادہ دیر برقرار نہ رہی مگر اس کے اثرات کے تحت کئی ایسے نقاد سامنے آئے جنھوں نے پاکستان کے مقاصد کو سمجھنے اور اسے تنقید کا حصہ بنانے کی کوشش کی۔ فتح محمد ملک بھی ایک ایسے ہی نقاد ہیں جو مسلمانوں کی فکر کو اپنی تہذیب اور مذہب میں پیوست دیکھتے ہیں۔ اورنگ زیب کی وفات کے بعد جب مسلمانوں کا زوال شروع ہوا تو ان کی ہستی کو مٹانے والے عوامل کا مقابلہ جن اکابرین نے کیا ان میں شاہ ولی اللہ، سرسید احمد خان، علامہ اقبال وغیرہ ایسے افراد ہیں جن کی فکر کو فتح محمد ملک کی خواہش ہے کہ ہمارے ادب کا حصہ ہونا چاہیے کہ اسی میں پاکستان کے مسلمانوں کا نصب العین پوشیدہ ہے۔

د۔ خلیفہ عبدالحکیم

اردو تنقید کے ایک بڑے حصے پر مشرقی فکر و دانش کے اثرات گہرے ہیں، خصوصاً ایسے افکار و نظریات جو مسلم ثقافت کے عناصرِ ترکیبی کو زیرِ بحث لاتے ہیں، ان سے جابجا کام لیا گیا ہے۔ قیامِ پاکستان کے بعد جب ترقی پسند تحریک کو ضعف آیا تو نظریاتی مباحث میں دو قومی نظریے کا تذکرہ بڑھ گیا۔ اس نظریے کا سفر چونکہ سرسید تحریک کے ساتھ شروع ہوتا ہے اس لیے سرسید تحریک کا تذکرہ بھی ہمیں اپنی تنقید کے رگ و پے میں سرایت کرتا دکھائی دیتا ہے۔ البتہ سرسید کے وہ افکار جن میں مغربیت پسندی کا غلبہ ہے اکثر تنقید کا نشانہ بنتے ہیں۔ لیکن وہ تصورات جن سے ہندوستان میں مسلمانوں کے ایک قوم بننے کا نظریہ طاقت حاصل کرتا ہے، اس کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ نظریہ پاکستان کا سفر 1906ء میں مسلم لیگ کے قیام اور پھر 1930ء کے خطبہ الٰہ آباد اور اس کے بعد 1940ء کی قراردادِ پاکستان کے دوران جو ارتقائی شکلیں اختیار کرتا رہا، اس کے پس منظر میں علامہ اقبال کی آواز بہت بنیادی عامل کی حیثیت رکھتی ہے۔ اقبال وطن پرستی کے خلاف تھے اور انہوں نے ملتِ اسلامیہ کو ایک وحدت میں دیکھنے کا نظریہ پیش کیا۔ لیکن اس نظریہ ملت کی ایک شکل ان کے ہاں پاکستان کی صورت میں ابھرتی ہے۔ اسی لیے ہماری تنقید کے ایک بڑے حصے پر اقبال کے افکار سایہ فگن ہیں۔

اقبال نے نہ صرف خطبہ الٰہ آباد کے ذریعے پاکستان کا تصور دیا بلکہ اسلامی ثقافت اور اسلامی تفاخر کی نشاۃ الثانیہ کا فلسفہ بھی پیش کیا۔ اردو ادب میں جو قومی نظریہ سب سے قوی دکھائی دیتا ہے، اس میں اقبال کے فلسفے کو تلاش کرنا مشکل نہیں۔ اردو میں اقبال کی شاعری اور فلسفے پر بہت کچھ لکھا گیا ہے اور اب بھی لکھا جا رہا ہے۔ ان کی شاعری کے شارحین کی بھی کچھ کمی نہیں لیکن ایسے لوگ کم ہی دستیاب ہیں جنہوں نے فلسفۂ اقبال کی مدد سے خود اپنی کوئی فلسفیانہ فکر

تشکیل دی ہو۔ اس ضمن میں خلیفہ عبدالحکیم کا تذکرہ ناگزیر ہے، جنہوں نے فلسفے کا طالب علم ہونے کی حیثیت سے اقبال کا فیض حاصل کیا۔ ایک طرف تو انہوں نے ''فکرِ اقبال'' لکھ کر اقبال کی شاعری کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لیا اور پھر اقبال کے فلسفے کی مدد سے مذہب، ثقافت، فنونِ لطیفہ اور ملت کے تصورات کو واضح کیا۔ خلیفہ عبدالحکیم بتاتے ہیں کہ اقبال نے کیوں اپنی شاعری کا رخ اپنی ملت کی طرف موڑا:

> ''اقبال نے دیکھا کہ دین و دنیا دونوں کے متعلق مسلمانوں کا زاویہ نگاہ غلط ہو گیا ہے اور اسی لیے وہ خسران دنیا و آخرت میں مبتلا ہو گئے ہیں۔ حکمت کو سوزِ عشق سے گرما کر اور شعر کی اثر آفرینی سے کام لے کر ان کے نفوس میں انقلاب پیدا کرنا چاہیے۔ مسلمانوں کی آرزوئیں غلط ہو گئی ہیں۔ ان کی آرزوؤں کو بدلنا چاہیے۔ اس قوم کا حقیقت میں کوئی نصب العین نہیں رہا۔ اسی لیے اس کی کوششیں بے نتیجہ ہوئی ہیں۔ اس کی خواہشیں پست ہو گئی ہیں۔''(41)

اقبال کے سینے میں جو درد جاگا تھا، وہ اس درد سے مختلف نہ تھا، جو سرسید کے دل میں تھا۔ فرق صرف یہ ہے کہ اقبال نے قوم کا لہو گرمانے کا فیصلہ کیا۔ عشق اور خودی کا فلسفہ وضع کیا اور یہ بتایا کہ مسلمان قوم کی نجات اسلام ہی میں ہے جبکہ اسلام کوئی ایسا مذہب نہیں جو جدید عہد میں کارگر نہ ہو۔ خلیفہ عبدالحکیم کہتے ہیں:

> ''اسلام اقبال کے نزدیک زندگی کے اساسی رجحانات کا حامل اور انسانی زندگی کے ارتقا لامتناہی کا لائحہ عمل ہے۔ اس لیے یہ دین کبھی فرسودہ نہیں ہو سکتا۔ مرورِ ایام اس میں کہنگی پیدا نہیں کر سکتا۔ جس حد

تک جس زمانے میں کوئی ملت اس پر کاربند ہو گی، اس حد تک وہ قوت اور بصیرت سے بہرہ اندوز ہو گی۔"(45)

ایک ایسے زمانے میں جبکہ قوم نہ صرف بے عمل ہو چکی تھی بلکہ منتشر بھی تھی اس بھٹکی ہوئی قوم کو طرزِ کہن کی طرف لانے کا جتن ایک مشکل اور انوکھا کام تھا۔ اقبال نے جب بکھرے ہوئے مسلمانوں کو ایک مرکز پر اکٹھا کرنے کی کوشش کی تو اس وقت ان کے لیے ضروری ہو گیا کہ وہ ملت کے وجود کے ساتھ فرد کے اشتراک کو ضروری قرار دیں۔ اسی لیے ان کے کلام میں بارہا ہمیں یہ پتا چلتا ہے کہ ملت کے بغیر فرد کی کوئی حیثیت ہے نہ کوئی وجود۔ اقبال کے اس نظریے کی وضاحت کرتے ہوئے خلیفہ عبدالحکیم کا کہنا ہے کہ جماعت کے ساتھ فرد کا اشتراک یہ نہیں کہ اس سے فرد کی اپنی انفرادی حیثیت ختم ہو جاتی ہو بلکہ اس ذریعے سے فرد کو تقویت حاصل ہوتی ہے۔ اقبال کے اس نکتے کی وضاحت انہوں نے یوں کی:

"اقبال نے بہت پہلے کہا تھا کہ "وجود افراد کا مجازی" ہے یعنی فرد کی جماعت سے ربط کے بغیر کوئی حیثیت نہیں لیکن جماعت کا یہ ہمہ گیر رابطہ انسان کی انفرادی خودی کو سوخت نہیں کرتا بلکہ اس کی پرورش کرتا ہے۔ ہر شاخ اور ہر پتے کی اپنی بھی ایک مخصوص حیثیت ہے لیکن شجر سے منقطع ہو کر نہ شاخ میں روئیدگی رہ سکتی ہے نہ پتا سرسبز رہ سکتا ہے۔"(46)

"فکر اقبال" بنیادی طور پر اقبال کے افکار کو ایک محور و مرکز پر جمع کرنے کا کام ہے۔ لیکن اس کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ خلیفہ عبدالحکیم نے اقبال کی صرف شرح نہیں لکھی بلکہ اس کو اپنی فلسفیانہ نگاہ سے بھی دیکھا ہے۔ ڈاکٹر وحید قریشی نے لکھا ہے:

''اگر چہ ''فکر اقبال'' اقبال کے فلسفیانہ مباحث کا ایک روشن مرقع ہے لیکن اس میں خلیفہ صاحب کی اپنی ذات، ان کی اپنی پسند و ناپسند، ان کے اپنے میلانات کی جھلک بھی جابجا ملتی ہے۔ جس سے فکر اقبال کے مباحث پر اقبال کے پہلو بہ پہلو خود خلیفہ صاحب براجمان ہیں۔''(47)

خلیفہ عبد الحکیم نے اقبال سے فیض حاصل کر کے اپنی جو فکر تشکیل دی ہے، اس میں اسلامی تہذیب و تمدن اور اس کی روح کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم نے اکثر یہ بات بیان کی ہے کہ اسلام محض مذہب نہیں بلکہ ایک ضابطۂ حیات اور سلیقۂ حیات بھی ہے۔ اس پر کاربند رہنے کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسا معاشرہ تشکیل دیا جائے، جس کی بنیاد حریت، عدالت اور رحمت پر قائم ہو۔ دین جبر نہیں سکھاتا، اور حکمران بنیادی طور پر قوم کے خادم ہوتے ہیں۔ انسانوں میں فرق صرف سیرت اور کردار کے باعث ہوتا ہے یا محض نصب العین کے باعث۔ وہ کہتے ہیں:

''تمام مظاہر فطرت آیاتِ الٰہی ہیں اس لیے فطرت میں آئین کا متلاشی حقیقت میں خدا کا طالب ہے۔ کیونکہ خدائے واحد ہی فطرت کی کثرت میں وحدت آفرین ہے۔ ہر فرد کے لیے ہر قسم کی ترقی کے مواقع مہیا کیے جائیں۔ معاشرہ دولت پیدا کرے لیکن اس کا نگران رہے کہ دولت ظلم سے پیدا نہ ہو اور وہ چند افراد کے ہاتھوں میں گردش نہ کرتی رہے۔ قیصریت اور کسرائیت کا خاتمہ کیا جائے۔ لا قیصر و لا کسریٰ کا نعرہ بلند کیا جائے۔ اسلام نے انسانوں کو یقین دلایا کہ جو

تمدن ان بنیادوں پر قائم ہو گا وہی انسانیت کا وقار قائم کرے گا۔"(48)

خلیفہ عبدالحکیم کے خیال میں "پاکستان" اس معاشرے کا خواب ہے جو برصغیر کے مسلمانوں نے تحریکِ آزادی کے زمانے میں دیکھا، لیکن پھر اس کی تعبیر حاصل نہ کی جا سکی۔ خلیفہ عبدالحکیم جب اقبال سے روشنی حاصل کرتے ہیں تو دراصل اسی قومی طرزِ احساس سے آگاہ کرتے ہیں، جس پر پاکستانیت کی عمارت کھڑی ہے۔

۵۔ ڈاکٹر سید عبداللہ

اردو تنقید میں ڈاکٹر سید عبداللہ کو ایک اہم مقام حاصل ہے۔ ان کی ساری زندگی درس و تدریس میں گزری۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی تنقید کا ایک بڑا حصہ کلاسیکی موضوعات پر مبنی ہے لیکن انہوں نے جدید رجحانات و میلانات کے حوالے سے بھی بہت کام کیا ہے۔اردو ادب کی ان روایات سے ان کا خصوصی لگاؤ ہے جن سے برصغیر کے مسلمانوں کی شناخت بنتی ہے۔ اسی لیے تہذیب وتمدن اور زبان بھی ان کے خصوصی موضوعات رہے ہیں۔ ڈاکٹر سید عبداللہ کا شمار بھی ان لوگوں میں ہوتا ہے جو ادب اور ثقافت کو مذہب اور روایات کی روشنی میں دیکھتے ہیں۔لیکن ان کی تنقید میں جہاں فکری عناصر کو غلبہ حاصل ہے وہاں وہ فنی و جمالیاتی عناصر سے بھی صرف نظر نہیں کرتے۔ اسی لیے میر تقی میر ان کا پسندیدہ شاعر ہے۔ وہ جانتے تھے کہ ادب میں جو شعور کارفرما ہوتا ہے اس میں فکر و احساس کے ساتھ ساتھ داخلی کیفیات کا بھی بڑا عمل دخل ہوتا ہے:

> ''کسی ادب میں جو شعور کارفرما ہوتا ہے اس کا تعین و تشخیص آسان بات نہیں۔ ادب کے باطن میں فکر و احساس کی جو روح جاری ہوتی ہے، یہ اس تک پہنچنے کا سوال ہے اور ظاہر ہے کہ یہ ایک ایسا ہمہ گیر سوال ہے جس کے حل کرنے میں ہیئت اور اسلوب، تکنیک اور لب ولہجہ، پیرایہ ہائے اظہار اور طریقہ ہائے بیان سے ہوتے ہوئے مزاج کی ان داخلی کیفیتوں تک پہنچنا پڑتا ہے جن کے مجموعی فعل و عمل سے کسی ادب کے ظاہری رنگ و روغن اور خارجی صحت مندی یا عدم صحت مندی کے نقوش قائم ہوتے ہیں۔''(49)

ڈاکٹر سید عبداللہ یہ سمجھتے تھے کہ صحت مند ادب کی پہچان یہ ہے کہ اس کی فکر زندگی کی

ابدیت کو اجاگر کرتی ہے اور انسانیت کی ایسی روشن تفسیر سامنے لاتی ہے جس سے پاکیزگی اور طہارت کو وسعت حاصل ہوتی ہے۔ اردو ادب کا جائزہ وہ اپنے اسی تصور کے تحت لیتے ہیں۔ ان کا خیال یہ ہے کہ اردو شاعری میں بے کسی اور تنہائی کی جو دردناک چیخ سنائی دیتی ہے، وہ ہمارے اجتماعی لاشعور کی علمبردار ہے۔ عہدِ سرسید میں جو ادب سامنے آتا ہے وہ اسی تنہائی اور افسردگی کو ختم کرنے کا ایک ذریعہ ہے:

> ''سرسید تحریک کے ادب نے فکری لحاظ سے بڑا فائدہ پہنچایا۔ اس ادب نے زندگی میں یقین پیدا کیا اور عمل کی برکات کا اعتقاد بڑھایا۔ عمل و فکر کی اہمیت (جو بڑی حد تک نظرانداز ہوگئی تھی) پھر سے واضح ہوگئی اور تمدنی تعاون کا احساس ہوا۔ یہی وہ عناصر تھے جن کے سبب اس ادب میں نیا پن پیدا ہوا اور آنے والے ترقی پسندانہ نظریات کے لیے راستہ صاف ہوا۔ سرسید کی تحریروں نے عقل و دانش کی فوقیت ثابت کی۔''(50)

سید عبداللہ بھی اپنے بہت سارے دیگر معاصرین کی طرح سرسید تحریک کے اس حصے کے تو قائل ہیں جن کے سبب سے فکر و احساس کی شمع روشن ہوئی اور زندگی بسر کرنے کے لیے جس ذہن و شعور کی ضرورت تھی، وہ بیدار ہوا۔ لیکن جہاں جہاں یہ تحریک دینی مسائل اور اسلامی تہذیب وتمدن سے متصادم ہوتی ہے وہاں وہ اپنی ناپسندیدگی کا بھرپور اظہار کرتے ہیں۔ تہذیب وتمدن سے متعلق سید عبداللہ کے نظریات کے فکر ومحور بھی برصغیر میں مسلمانوں کا ماضی اور اسلامی تصورات وعقائد ہیں۔ کلچر کے موضوع پر انھوں نے ایک کتاب بھی تحریر کی جس میں پاکستانی کلچر کا مفہوم وضع کرنے کی کوشش کی اور یہ بتایا کہ اس کلچر کو دوسری ثقافتوں سے کس طرح خطرات

لاحق ہیں۔ کلچر کی وضاحت کے لیے انہوں نے مغربی مفکرین کے افکار کا بھی جائزہ لیا اور مسلم علماء کے نظریات بھی پیش کیے اور دونوں کے تقابلی مطالعے سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اسلامی کلچر چونکہ قرآن مجید پر استوار ہے اس لیے اس کی عمارت نہایت مستحکم ہے۔ ڈاکٹر سید عبداللہ یہ بتاتے ہیں کہ اسلامی کلچر کی بنیاد دو واضح علامتوں پر ہے ایک عدل اور دوم تقویٰ۔ یہی دو ایسی باتیں ہیں جن پر ایک پاکیزہ معاشرے کا انحصار ہوتا ہے اور جہاں اجتماعی و انفرادی مفادات محفوظ رہتے ہیں۔

ہندوستانی مسلمانوں کے کلچر کے بارے میں بھی ڈاکٹر سید عبداللہ کے وہی افکار ہیں جو ہمیں محمد حسن عسکری کے ہاں دکھائی دیتے ہیں۔ سید عبداللہ نے اسی ثقافت کو مسلمانوں کی ثقافت کہا ہے جو مقامی غیر مسلم آبادی اور اسلامی عناصر کے اشتراک سے پیدا ہوئی۔

> ''اس نئی معاشرت کے مختلف رنگ تھے جن میں اسلامی عقائد و اقدار نے مشترک نقوش پیدا کیے۔ چنانچہ رنگا رنگی کے باوجود اس معاشرت میں اشتراک کے کئی پہلو پیدا ہو گئے۔ ایک رنگ تو برسرِ اقتدار ایرانی یا تورانی عنصر کا تھا جو خالصتاً خارجی تھا، دوسرا مخصوص رنگ مقامی غیر مسلم آبادی کی اکثریت کا تھا، جس کی نمائندگی زیادہ تر دیہات و قصبات میں تھی۔ تیسرا رنگ مقامی مسلم آبادی کا تھا جو مقامی غیر مسلم آبادی کے رنگ اور مستعار ایرانی تورانی رنگ کے امتزاج کا نمائندہ تھا۔''(51)

ڈاکٹر سید عبداللہ کا بھی یہی خیال ہے کہ معاشرتی ضرورتوں کے سبب مشترکہ ثقافتی رنگ مسلمانوں کے کلچر میں داخل ہوئے لیکن ان کے کلچر کا وہ حصہ جس کا تعلق عبادات، ادبی تصورات یا فنونِ لطیفہ سے ہے، اس پر اسلامی دنیا ہی کے رنگ راسخ ہیں۔ یہی وہ رنگ ہیں جو انہیں

ہندوستان میں دوسری قوموں سے مختلف کرتے تھے اور جن کے سبب سے وہ ایک الگ قوم کے طور پر شناخت ہوتے تھے۔ پاکستان کی سیاسی فضا ابتدا ہی سے مذموم رہی ہے۔ فکری اور نظریاتی طور پر ایسے گروہ موجود رہے ہیں جو قوم کی تشکیل میں مذہب کے بنیادی کردار سے اتفاق نہیں رکھتے۔ لیکن ڈاکٹر سید عبداللہ کا مؤقف یہ ہے کہ چونکہ دو قومی نظریے کا وجود اس قومیت کی بنیاد پر ثابت ہوتا ہے جس کی اساس مذہب ہے، اس لیے اسلام ہی پاکستان کی شناخت اور بقا کا ضامن ہو سکتا ہے۔ اسی لیے سید عبداللہ یہ سمجھتے ہیں کہ اگر پاکستان نہ بھی بنتا تو ثقافتی اختلاف انہیں آگے چل کر کہیں جدا کر دیتا۔

''یہ بالکل ممکن تھا کہ مذہب و معاشرت کے اس فرق کے باوجود مسلمانانِ ہندوستان ایک مملکتِ ہند میں ایک شریک کی حیثیت سے شامل ہو جاتے لیکن ہندوؤں نے سیاسی طور سے مفاہمت نہ کی اور میرا ذاتی خیال یہ ہے کہ اگر یہ مفاہمت ہو بھی جاتی تو یہ معاشرتی و تہذیبی اختلاف اسے دیرپا نہ بننے دیتا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اتحاد کے بعد جدائی کے اسباب معاشی ہوتے لیکن دوبارہ جدائی کی بنیاد پھر انہیں معاشرتی و تہذیبی اختلافات پر ہی رکھی جاتی تھی .... کیونکہ یہ بے حد نمایاں ہیں اور اتنے کھلے ہیں کہ چارمنٹ کی ملاقات ہی ان کے ظہور کے لیے کافی ہے۔ غور فرمایئے کہ ان کے کھانے پینے کے آداب مختلف، سلام کلام کے طریقے مختلف، تواضع کی رسمیں مختلف، سب کچھ مختلف ....'' (52)

ڈاکٹر سید عبداللہ کے طرزِ احساس میں مسلمانوں کی اپنی شناخت کو بنیادی حیثیت حاصل

ہے۔ قیامِ پاکستان سے ایک مسئلہ تو حل ہو ہی گیا کیونکہ ہندوؤں کے ساتھ رہنے بسنے کی وجہ سے جس شناخت کے ختم ہونے کا اندیشہ تھا، وہ برقرار نہ رہا۔لیکن نئی صورتحال میں بھی سید عبداللہ کے لیے طمانیت کا زیادہ سامان نہیں ہے۔ ان کی فکر میں یہ اندیشہ موجود ہے کہ پاکستانی کلچر کا جھکاؤ مغرب کی طرف بڑھ رہا ہے جس کے نتیجے میں کہ مغربی ثقافت، پاکستانی ثقافت و معاشرت پر غلبہ حاصل کر لے گی۔

> ''پاکستانی کلچر کا کوئی انفرادی نقش ابھی قائم نہیں ہوا۔ بظاہر اس کا رخ مغرب کی طرف ہے اور شاید عنقریب یہ ملک مغربی معاشرت کا گہوارہ بننے والا ہے کیونکہ یہ ملک کچھ پرانی غلامی کی ریتوں کا بالعموم شیدا ہے اور جدید تر دور میں نقالی کی منطق کا اسیر ہے۔ چنانچہ مغربی ذائقے اور رویے اہلِ تعلیم اور اہلِ ثروت میں مقبول ہیں۔''(53)

ڈاکٹر سید عبداللہ اسی لیے ادب وفنون میں داخلی روح کی حفاظت کی بات کرتے ہیں تا کہ اگر خارجی مظاہر میں تبدیلی بھی پیدا ہو تو داخلی سطح پر کوئی انقلاب رونما نہ ہو۔ اسی لیے وہ ثقافت کے مسئلے پر اقبال سے بھی اکتساب کرتے ہیں۔ ڈاکٹر سید عبداللہ کے ہاں ایک اور اندیشہ بھی ان کی فکر کی تشکیل میں بنیادی کردار ادا کرتا ہے اور وہ یہ کہ علاقائی اکائیاں جب اپنے الگ وجود پر اصرار کرتی ہیں تو وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اس سے نہ صرف قومی وحدت کو نقصان پہنچتا ہے بلکہ اسلام کے اس بنیادی نکتے سے بھی انحراف کی شکل نکلتی ہے جو توحید کی علامت ہے۔

و۔ ڈاکٹر جمیل جالبی

ڈاکٹر سید عبداللہ کی طرح ڈاکٹر جمیل جالبی کے ہاں بھی پاکستانی ثقافت اور قومی طرزِ احساس کی اساس ان مذہبی عوامل پر ہے جو برصغیر میں مسلمانوں کی شناخت ہیں۔ قیامِ پاکستان کے بعد جب علاقائی سطح پر سیاسی شعور نے اپنی شکل بنانا شروع کی تو بعض دیگر نقادوں کی طرح ڈاکٹر جمیل جالبی کے ہاں بھی یہ تصور ابھرا کہ قومی کلچر کو جس وحدت کی ضرورت ہے اس میں علاقائی ثقافتوں کا حل ہو جانا ضروری ہے۔ وہ کہتے ہیں:

> ''اگر ہم اپنے معاشرے پر نظر ڈالیں تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ہم قومی سطح پر ابھی اس معاشرتی و تہذیبی اتحاد سے محروم ہیں۔ ہمارے اندر ایک قوم بننے کی خواہش تو ضرور موجود ہے لیکن ہمارے ملک کے سارے علاقے الگ الگ تہذیبی وحدتوں کی شکل میں زیادہ متحد ہیں۔ اسی تہذیبی اجنبیت کی وجہ سے، اتحاد کی خواہش اور مذہب کے اشتراک کے باوجود، ہماری علاقائی تہذیبوں کو ایک دوسرے پر نہ اعتماد ہے اور نہ ایک دوسرے کے جذبات و احساسات کا احترام ہے۔ اس طرزِ عمل نے یک جہتی کے مسئلے کو دشوار تر بنا دیا ہے۔
>
> قومی یک جہتی کے معنی یہ ہیں کہ مختلف علاقوں کے طرزِ فکر و عمل ایک بلند تر سطح پر اس طرح گھل مل گئے ہوں کہ ہر علاقہ اس سطح پر نہ صرف اپنی شکلوں کی جھلک دیکھتا ہو بلکہ مختلف عناصر کی اس نئی ترتیب میں اپنے اندر زندگی بسر کرنے کا ایک نیا حوصلہ اور نئی قوت محسوس کرتا ہو۔''(54)

قیامِ پاکستان کے بعد ہمارے ہاں جو سیاسی انتشار پیدا ہوا اس میں ایک عامل علاقائیت کا بھی تھا۔ مشرقی پاکستان میں سیاسی و معاشی محرومی جو شکل اختیار کر رہی تھی، اس کا اثر باقی چاروں صوبوں پر بھی پڑ رہا تھا۔ لسانی مسائل ایک نیا ہنگامہ پیدا کر رہے تھے۔ اس عالم میں دانشور طبقے کے ہاں قومی سلامتی کے بارے میں فکر مندی کا پیدا ہونا قدرتی عمل تھا۔ جمیل جالبی جس نقطہ نظر کے قائل ہیں، اس میں علاقائیت کی گنجائش نہیں ہے۔ ان کا بھی یہی خیال ہے کہ وہ اسلامی تہذیب جو متحدہ ہندوستان میں گیارہ سو برس تک پروان چڑھتی رہی، اس کو وحدت مان کر ہم اپنا قومی طرزِ احساس تشکیل دے سکتے ہیں۔ علاقائی تہذیبیں ہند مسلم ثقافت سے متصادم ہیں لہٰذا ان کو بنیادی ہند مسلم ثقافت میں ضم ہو جانا چاہیے۔ اگر ایسا نہیں ہو گا تو اس سے ایک ایسا ذہنی عمل پیدا ہو گا جس میں علاقائی عصبیت تو یقیناً موجود ہو گی، لیکن دیگر اخلاقی خرابیاں بھی عود کر آئیں گی۔ وہ کہتے ہیں:

''ماضی کا تاریخی ورثہ وہ عظیم قوت ہے جو احساس و شعور کو نئے امکانات سے روشناس کراتا رہتا ہے۔ ماضی کے شعور کے معنی یہ ہیں کہ ملک کی ساری تہذیب، قوم و ملت کی ساری تاریخ اور پھر ان تہذیبوں کی تاریخ جنھوں نے اس کلچر کو متاثر کیا ہے، ایک اکائی کی شکل میں ہمارے شعور میں زندہ ہیں اور یہ سب ایک ساتھ نہ صرف زندہ ہیں بلکہ ایک نظام میں پیوست ہیں۔ کسی قوم کی کمزور تاریخ یا پھر اپنی عظیم تاریخ کا کمزور شعور تخلیقی صلاحیتوں کو مردہ اور سارے نظام اقدار و خیال کو تتر بتر کر دیتا ہے۔ آج یہی عمل ہمارے معاشرے میں نظر آتا ہے۔ ''ہند مسلم ثقافت'' سے دور ہو جانے کے رویے نے

ہماری قومی سطح کو متزلزل کر کے علاقائی قومیتوں کو قوی تر کر دیا ہے اور اسی ذہنی عمل نے انسانیت کی سطح کو حد درجہ پست کر دیا ہے۔ تنگ نظری اور علاقائی عصبیت ہماری زندگی کی ''راہنما قوت'' بنتی جا رہی ہے جو رفتہ رفتہ قومی یک جہتی کو دشوار تر بنا رہی ہے۔ اس عمل نے علاقائی قومیت کے مسئلے کو اتنا الجھا دیا ہے کہ قومی سطح کا تصور ہی باقی نہیں رہا ہے۔ جغرافیے کو تاریخ سمجھ کر اگر ہم ''ہند مسلم ثقافت'' کے اس تہذیبی ورثے کو اپنے کلچر سے خارج کر دیں تو ہمارے پاس کیا رہ جاتا ہے؟ کیا یہ غلطی ہمارے ملک کی سالمیت اور قومی یکجہتی کے تصور کو پارہ پارہ نہیں کر دے گی۔''(55)

پاکستان کو ایک نظریاتی مملکت مان کر جمیل جالبی بھی مذہب کو تمام اقدار کا منبع سمجھتے ہیں اور اس تہذیب کو پاکستانی تہذیب قرار دیتے ہیں جس میں مقامی معاشرت کے رنگ بھی قوی تر ہیں۔ متحدہ ہندوستان میں اردو ادب نے جو ترقی کی اس کا سبب وہی ہند اسلامی تہذیب تھی۔ جمیل جالبی کا خیال ہے کہ اگر ہند اسلامی تہذیب کو نقصان پہنچے گا تو اس سے فنی اقدار بھی متاثر ہوں گی۔ ان کا کہنا ہے:

''ہر فن انسانی معاشرے کی اجتماعی زندگی اور انفرادی تجربات کی نگرانی کرتا ہے۔ ''جب کوئی کلچر صحت مند ہوتا ہے تو بڑے شاعر کے پاس اپنے ہم وطنوں کے لیے تعلیم کی ہر سطح پر کہنے کے لیے کچھ نہ کچھ ضرور ہوتا ہے'' لیکن جب کلچر ہی صحت مند نہ ہو تو ہر تخلیقی سرگرمی بے معنی ہو جائے گی اور شاید اسی سطح پر ہم اسے لہو و لعب کے زمرے میں لا

سکتے ہیں۔"(56)

ڈاکٹر جمیل جالبی کے نزدیک صحت مند کلچر وہ ہے جس کی نظریاتی اساس ہو۔ پاکستان جس نظریاتی اساس پر قائم ہے اس کے پس پشت مسلمانوں کا وہ طویل عرصۂ حیات ہے جس میں وہ سب تحریکیں اور تبدیلیاں بھی شامل ہیں جو ادب اور مذہب کی سطح پر آئیں۔ تحریک دیوبند، سرسید تحریک، شبلی، آزاد، جمال الدین افغانی، علامہ مشرقی اور علامہ اقبال سب کے تصورات نے اس تہذیب کو بنانے اور سنوارنے میں اپنا کردار ادا کیا ہے۔ البتہ وہ تبدیلیاں جو معاشرتی، معاشی یا تعلیمی مفاد میں کی گئیں، لیکن جو نظریاتی اساس سے کہیں نہ کہیں متصادم ہوتی ہیں، وہ ان کی مخالفت کرتے ہیں۔

ڈاکٹر جمیل جالبی کی سوچ، محمد حسن عسکری کی فکر کا تسلسل ہے۔ عسکری کے افکار نے پاکستانی ادب کی تحریک کو پیدا کیا تھا۔ وہ تحریک تو ختم ہوگئی لیکن وعظ کا سلسلہ ہر آنے والے عہد میں جاری رہا۔ ڈاکٹر آفتاب احمد، سجاد باقر رضوی، سلیم احمد اور دیگر بہت سے نقاد ہمیں اس طرزِ احساس سے آگاہ کرتے رہتے ہیں جس کے ڈانڈے ہماری تاریخ اور روایات میں پیوست ہیں۔

ز۔ ڈاکٹر وحید قریشی

ڈاکٹر وحید قریشی کو تحقیق اور تنقید دونوں میں یکساں مقام حاصل ہے۔ ان کی زندگی کا بڑا عرصہ درس و تدریس میں گزرا۔ اس دوران انہوں نے بعض تحقیقی مسائل پر اہم کتب اور مقالات تحریر کیے۔ درسی موضوعات کے علاوہ جن دیگر موضوعات کو انہوں نے اپنے فکری تصورات کا موضوع بنایا، ان میں ان کا قومی طرزِ احساس بہت نمایاں ہے۔ ان کا شمار بھی ایسے نقادوں میں ہوتا ہے جو پاکستان کی قومی زندگی کو مسلمانوں کی عظیم روایات اور تاریخ کے پس منظر میں دیکھتے ہیں۔

ڈاکٹر وحید قریشی بھی بعض دیگر نقادوں کی طرح پاکستان کو اسلام کی تجربہ گاہ سمجھتے ہیں۔ ان کا خیال یہ ہے کہ مسلمانوں کے تمام تہذیبی مظاہر، ادب اور علوم وفنون حتیٰ کہ زبان بھی اپنا نظریاتی پس منظر رکھتی ہے۔ اس نظریاتی پس منظر کو سمجھنے کے لیے ہمیں اپنی تاریخ کو پیش نظر رکھنا چاہیے اور یہ جاننے کی کوشش کرنی چاہیے کہ ہماری روایات و اقدار کیا ہیں اور ہمارا معاشرہ حتیٰ کہ ادب بھی کس طرح کا ہونا چاہیے۔ ڈاکٹر وحید قریشی اس بات کے قائل ہیں کہ پاکستان کا نظام تعلیم قرآن وسنت پر مبنی/منحصر ہونا چاہیے۔ اور وہ اس کے بھی قائل ہیں کہ جس طرح اقبال نے مسلمانوں کے جملہ علوم میں تعلیم کو ملت کے لیے بہت ضروری قرار دیا تھا اسی طرح آج ہمیں اپنی تاریخ کو پیش نظر رکھنا چاہیے۔ مسلمانوں کی تاریخ میں تعلیم کا دائرہ روحانی و اخلاقی محور کے گرد گھومتا ہے۔ سو اب بھی تعلیم کے حصول کا مقصد یہی ہونا چاہیے۔ ڈاکٹر وحید قریشی نے جابجا ان اکابرین کے فلسفے اور علم کو اپنی فکر کا حصہ بنایا ہے جنہوں نے ہندوستان میں مسلمانوں کی الگ شناخت کے لیے تعلیم کو اپنی روایات اور تاریخ کے ساتھ جوڑا۔ ڈاکٹر وحید قریشی بھی شاہ ولی اللہ کے درسی مسلک سے تعلق رکھتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ کے ہاں معقولات کو بنیادی حیثیت حاصل

ہے۔ ان کے افکار سے مسلمانوں کو خیالی و فرضی مسائل سے نکل کر حقیقی مسائل پر توجہ دینے کا موقع حاصل ہوا۔ وحید قریشی یہ سمجھتے ہیں کہ آج بھی اگر ہمیں فرضی و خیالی مسائل سے نکل کر حرکت و عمل کی طرف راغب ہونا ہے تو شاہ ولی اللہ، اسماعیل شہید، سرسید احمد خان اور علامہ اقبال کے فکری تسلسل میں آگے بڑھنا ہوگا۔

ڈاکٹر وحید قریشی کے افکار میں بھی دو قومی نظریے کی گونج بڑی واضح دکھائی دیتی ہے۔ برصغیر کے مسلمان ہندوستان میں اپنی ثقافتی شناخت تو رکھتے ہیں لیکن ایک قوم ہوتے ہوئے کوئی خطۂ زمین نہیں رکھتے تھے۔ پاکستان کا قیام قومیت کے اسی مجرد تصور سے نکلا ہے جس کی پرورش ہمیشہ سے ہندوستان میں مسلم دانشور کرتے آئے ہیں۔ قیامِ پاکستان کے مقاصد میں یہ بات شامل تھی کہ مسلمان اپنے نظریات و عقائد کو سامنے رکھتے ہوئے زندگی کا لائحہ عمل بنائیں۔ ڈاکٹر وحید قریشی پاکستان کو اسی لیے اسلام کی تجربہ گاہ سمجھتے ہیں۔ لیکن 1947ء کے بعد پاکستان کے سیاسی حالات نے جو رخ اختیار کیا، اس نے مرکز گریز رجحانات کو فروغ دیا۔ ڈاکٹر وحید قریشی یہ سمجھتے ہیں کہ پاکستانی قومیت کا جو تصور 1947ء سے پہلے موجود تھا اور جو پاکستان بننے کے بعد تشکیل پذیر ہونا چاہیے تھا، اس کے راستے میں نئے قسم کے عوامل نے کئی طرح کی رکاوٹیں پیدا کیں جن سے وہ مقاصد متاثر ہوئے جن کے ساتھ مسلمان قوم نے تحریکِ پاکستان کے زمانے میں اپنا سفر شروع کیا تھا۔

> ''قیامِ پاکستان کے فوراً بعد محدود مدت ہی میں ''مرکز گریز'' رجحانات نے اپنے قدم جما لیے تھے۔ مغربی پاکستان میں یہ رجحانات لسانی مسائل سے شروع نہیں ہوئے بلکہ ان کا آغاز زندگی کے دوسرے شعبوں سے ہوا۔ اسلامی تصورِ قومیت کے خدوخال، جنہیں نئی مملکت

میں ایک مؤثر عنصر کے طور پر کام کرنا تھا، مغربی تصورِ قومیت اور علاقہ پرستی کے زیرِ اثر ماند پڑتے گئے۔ داخلی سیاست کے علاوہ عالمی سیاست کے پس منظر میں اس صورتحال نے پاکستانی قومیت کو تشکیل پذیر ہونے سے روکا۔ عقیدے اور عمل کے درمیان تفاوت نے زندگی کے تضاد کو اور زیادہ پریشان کن بنا دیا۔ قومیت اور اسلام دونوں کا ذکر اوپرے دل سے اور محض زبانی جمع خرچ کے طور پر ہونے لگا۔ اس سے اقدار کی عملی صورتوں ہی کو نہیں بلکہ ان کی عظمت و حرمت کو بھی نقصان پہنچا۔ قومی شعور کے مظاہر میں تین سطحیں اہمیت رکھتی ہیں: علاقائی سطح، ملکی سطح اور ملّی سطح۔ ان تینوں سطحوں میں کامل ہم آہنگی اور توازن ہی صحیح ملی قومیت کی نشوونما کے ضامن ہو سکتے ہیں۔ قوم اور ملت کے الفاظ قرآن پاک میں بھی آئے ہیں۔ علامہ اقبال نے مسلمانوں کے تصورِ وطنیت پر بحث کرتے ہوئے کلامِ پاک کے حوالے سے قوم اور ملت کے فرق کی وضاحت کی ہے۔"(57)

اس اقتباس سے صاف ظاہر ہے کہ ڈاکٹر وحید قریشی کے طرز احساس میں پاکستانی قومیت کا تصور بعض نظریات کا پیدا کردہ ہے۔ یہ نظریات مذہبی پس منظر رکھتے ہیں۔ وحید قریشی بھی ڈاکٹر علامہ اقبال کی طرح قوم یا وطن کے مغربی تصور کے قائل نہیں ہیں بلکہ اس ضمن میں اقبال کے نظریہ ملت کو موزوں و مناسب خیال کرتے ہیں۔

اقبال کی نگاہ میں ملت کسی ایسے گروہ کو نہیں کہتے، جو کسی ایک جگہ اکٹھا ہو کر زندگی گزارتا ہے بلکہ ملت کا لفظ ان ہدایت یافتہ افراد کے لیے استعمال ہوتا ہے جو اسلام پر ایمان لائے،

جنھوں نے پیغمبرؐ کو تسلیم کیا اور توحید کے قائل ہوئے۔ اس طرح اقبال نے ''ملت'' کو سیاسی
مفہوم کے بجائے مذہبی/دینی مفہوم دیا۔ اس کا مطلب یہ بھی ہوا کہ ایک نظریے کو ماننے والے ۵
ایک ہی ملت کے افراد ہوتے ہیں۔ البتہ اپنی تہذیبی وحدت کی ضرورت کے پیش نظر کسی علاقے
کی قومیت خودمختاری حاصل کرنے میں حق بجانب ہوتی ہے۔ تصورِ پاکستان اقبال کے اسی نظریے
کی پیداوار ہے لیکن پاکستان کے مسلمانوں کا اصل مقصد ایک بڑی ملت کی تشکیل کے لیے اپنے
اصل مقصد کا پابند ہونا ہے۔ ڈاکٹر وحید قریشی جہاں اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ پاکستانی
قومیت کی تشکیل میں اقتصادی و سیاسی استحکام اپنا کردار ادا کرتا ہے وہاں وہ زبان کی اہمیت کا بھی
بار بار احساس دلاتے ہیں۔ اردو زبان متحدہ ہندوستان میں مسلمانوں کی تہذیبی و قومی شناخت تھی
لیکن قیامِ پاکستان کے بعد مختلف قوموں کے سیاسی مفادات کے تصادم نے اردو کی قومی
حیثیت کو متاثر کیا۔ ڈاکٹر وحید قریشی یہ سمجھتے ہیں کہ اردو سے دوری درحقیقت تہذیب اور اس قومی
تشخص سے دوری ہے جس نے برصغیر کے مسلمانوں کو ایک قوم بنایا۔ ۵

ڈاکٹر وحید قریشی اردو ادب کو بھی اپنے ان مخصوص نظریات کی روشنی میں دیکھتے ہیں جن کا
تعلق مسلمانوں کی روایات و اقدار سے ہے۔ وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ دنیا تیزی سے
بدل رہی ہے۔ سائنس اور علم کی ترقی نے کئی طرح کے مسائل پیدا کیے ہیں جن کا ادب پر اثر
لازم ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم تبدیلیوں کو قبول کرتے ہوئے بھی اپنی بنیادی شناخت
کو فراموش نہ کریں۔ ڈاکٹر وحید قریشی نے اپنی تحریروں میں اکثر و بیشتر ان ادبی نظریات حتیٰ کہ
انسان دوستی کے نظریات کو بھی تنقید کی نگاہ سے دیکھا ہے جو متحدہ ہندوستان میں مشترکہ تہذیبی عمل
کا نتیجہ تھے۔ اب وہ سمجھتے ہیں کہ قیام پاکستان کے بعد ریاست، حکومت، معاشرہ، ادب سب کے
بارے میں ایک پاکستانی نقطہ نگاہ اختیار کرنا چاہیے جس میں وہ مشترکہ تصورات نہ ہوں جو
٦

1947ء سے پہلے تھے۔ 70ء کی دہائی کے آغاز پر جب جمہوریت نے سر اٹھایا اور پاکستانی سیاست میں نظریاتی تصادم روزمرہ کا معمول بن گیا تو ڈاکٹر وحید قریشی نے ایسے ترقی پسند افکار کو تنقید کا نشانہ بنایا جو ان کے نزدیک پاکستانی شناخت کو متاثر کرتے تھے۔ پاکستان میں اٹھنے والی تحریکوں اور نظریاتی تصادم سے ڈاکٹر وحید قریشی بعض اوقات اس قدر نالاں ہوتے ہیں کہ جمہوریت کی تحریک سے ملکی سطح پر پاکستان کی یک جہتی کو نقصان پہنچتا ہوا دیکھتے ہیں تو مارشل لا کو غیر جمہوری عمل تسلیم کرتے ہوئے بھی اسے اس لیے نجات دہندہ قرار دینے لگتے ہیں کہ اس کے ذریعے سے بقول ان کے تعمیری فکر کی راہ نکل سکتی ہے۔(58)

ڈاکٹر وحید قریشی ایک واضح نظریاتی ذہن کے حامل ادیب ہیں۔ اسلام کو قومی زندگی اور تاریخ کی بنیاد سمجھتے ہیں۔ پاکستانی قوم کی تشکیل میں شاہ ولی اللہ اور اقبال کے نظریات نے جو کردار ادا کیا ہے وہ اسی کا تسلسل چاہتے ہیں۔ قیامِ پاکستان کے بعد معاشرے اور ادب پر سیاسی انتشار اور مغربی افکار کے جو اثرات پڑے ہیں، ان سے قومی زندگی کو بعض نئے خطرات درپیش ہوئے۔ ڈاکٹر وحید قریشی اس بگاڑ کو اس بڑے زوال کے ساتھ جوڑتے ہیں جو مسلمانوں کے ہاں اس وقت پیدا ہوتا ہے جب وہ اپنے نظریات سے روگردانی کرتے ہیں۔

ح۔ ڈاکٹر انور سدید

پاکستانی قومیت کے تصور کے حوالے سے ڈاکٹر انور سدید کا نام بھی اہم ہے۔ ان کی تنقید کسی خاص نظریے کی پابند نہیں۔ ادب کی جدید تحریکیں، نئے علوم اور فلسفے، وہ سب سے کام لیتے ہیں البتہ جب ادب میں قومی طرزِ احساس کے پرکھنے کی بات آتی ہے تو ان کی سوچ بھی اس سوچ سے مختلف نہیں ہوتی جس کی تشکیل ہند اسلامی تہذیب، دوقومی نظریہ اورنظری اقدار سے ہوئی ہے۔ انور سدید جب پاکستانی قوم کے تشکیل پانے کا جائزہ لیتے ہیں تو ان کی نگاہ ان اصلاح پسندوں پر جاتی ہے جنھوں نے مسلمان قوم کی شناخت کو واضح کرنے کی کوشش کی۔ عہد غلامی میں شاہ ولی اللہ کے افکار، سید احمد بریلوی کی کوششیں اور شاہ عبدالعزیز کی جدوجہد سب اپنا کردار ادا کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ لیکن ڈاکٹر انور سدید، سرسید احمد خان کا ذکر بطور خاص کرتے ہیں جنھوں نے محکومی کے حصار کو توڑنے کے لیے عملی اقدار کی بنیادیں رکھیں۔

> ”سرسید احمد خان کی تحریک اس لیے اہم ہے کہ اس کا آغاز محکومی کا دائرہ مکمل ہو جانے کے بعد ہوا اور اس تحریک نے مسلمانوں کا جمود اور غلامی کا حصار توڑ کر مستقبل کی تعمیر کی ذمہ داری قبول کی۔ اس لحاظ سے علی گڑھ تحریک مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کی فکری تحریک تھی۔“(59)

علی گڑھ تحریک کو مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کی فکری تحریک ماننے کے بعد وہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اس تحریک میں گزشتہ تحریکوں کے عوامل بھی شامل تھے، یعنی وہ تحریک سید احمد بریلوی کا خاص طور پر ذکر کرتے ہیں جس کے فکروعمل کا دھارا حضرت شاہ ولی اللہ کے سرچشمۂ فکر سے پھوٹتا ہے۔ شاہ ولی اللہ کے مخاطب خواص نہیں بلکہ عوام تھے۔ جنہیں انہوں نے روحانی پیغام اور عملی قوت سے جگانے کی کوشش کی۔ شاہ ولی اللہ کے افکار میں علمی اصلاح کی بنیادی حیثیت

ہے جس کے لیے وہ قرآنی تصورات کا سہارا لیتے ہیں۔ لیکن معاشرتی اصلاح کے لیے معاشی و اقتصادی تعاون کے بھی قائل ہیں۔ شاہ ولی اللہ اور سید احمد بریلوی کے یہی وہ افکار ہیں جنہیں انور سدید نے برصغیر کے مسلمانوں میں تبدیلی کا پیش خیمہ قرار دیا۔ مگر علی گڑھ تحریک کی اہمیت کو وہ اس لیے دوچند سمجھتے ہیں کہ برصغیر کے مسلمانوں کا راستہ ان کے نزدیک اس تحریک سے متعین ہوتا ہے۔

> ''حقیقت یہ ہے کہ علی گڑھ تحریک کا اہم ترین مقصد ہندوؤں اور انگریزوں کی سیاسی مفاہمت کے دور میں مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کا احیاء اور نئے تقاضوں کے مطابق مسلمانوں کی ترقی، بقا اور سربلندی کے لیے مثبت راستے کا تعین تھا۔'' (60)

سرسید احمد خان کو مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کا علمبردار قرار دینے کے باوجود انور سدید اس بات کو بخوبی سمجھتے ہیں کہ انگریزی حکومت سے وفاداری کے سبب سے فکری سطح پر سرسید کے تصورات کو بہت سی مشکلات کا سامنا تھا۔ اقبال کی آمد نے اس مسئلے کو حل کیا۔ سرسید کے ہاں فرنگ کا اثبات ہے اور اقبال کے ہاں نفی۔ لیکن سرسید اپنی قوم کو فعال دیکھنا چاہتے تھے۔ یہی رویہ اقبال کے ہاں بھی ہے۔ لہٰذا انور سدید دونوں کے کردار کو تسلیم کرتے ہیں:

> ''اقبال کی تحریک نے ادب اور معاشرے دونوں میں اقبال کی انفرادیت کو فروغ دیا اور اسے اجتماع میں گم ہو جانے کے بجائے سربلند ہونے اور اپنی شخصیت کا اعتراف کرنے کا راستہ دکھایا۔ اس تحریک کی ایک اور عطا یہ ہے کہ اس نے عقلی شعور کو فروغ دینے میں قابلِ قدر خدمات سرانجام دیں۔ سرسید نے اس کاوش میں تقلیدِ مغرب

کا مشورہ دیا تھا لیکن اقبال نے اس شاخِ نازک پر آشیانہ بنانے کے بجائے اسلامی شعور کو اساس بنایا اور تشکیک کا پردہ چاک کرنے کی کوشش کی۔''(61)

انور سدید اقبال کو تحریک قرار دیتے ہیں جن کے سبب سے اردو شاعری کا دامن وسیع ہوا۔ قیام پاکستان کے بعد بھی اقبال کی تحریک نے کئی زندہ اور فعال تحریکوں کو جنم دینے میں کردار ادا کیا۔

قیام پاکستان میں نظریاتی وحدت کو انور سدید نے بھی تسلیم کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہم مسلمان ہیں اور ہمارا کلچر اور تمدن ایک الگ حیثیت رکھتا ہے جس کے تحفظ کے لیے ایک الگ خطہ قائم کرنا ضروری تھا۔ اس تہذیبی عمل میں وہ سب تحریکیں شامل ہیں جنہوں نے مسلمانوں کے نظریات اور ادب کی آبیاری کی۔ لیکن بہت سارے دیگر دانشوروں کی طرح انہیں بھی یہ گلہ ہے کہ پاکستانی قوم اپنے تشکیلی عناصر کو نظرانداز کرنے لگی ہے۔

''اس دور کا سب سے بڑا المیہ ہے کہ متحدہ ہندوستان کے دس کروڑ مسلمانوں نے جن صحت مند نظریات کے فروغ کے لیے نئی ارضی وحدت کو تشکیل دیا تھا، انہیں یکسر نظرانداز کر دیا گیا۔ اسلام کے وہ زریں اصول جن کے تحت نفاق، انتشار، چھوت چھات اور ذات برادری کے فرق کو مٹا کر انصاف اور مساوات کو فروغ دیا جا سکتا تھا اور جو نہ صرف تشکیل پاکستان کے اساسی اصول تھے بلکہ پاکستانیت کے منفرد نقوش بھی انہی اصولوں سے مرتب ہوتے تھے، پس پشت ڈال دیے گئے اور اہمیت جسم و جان کے ان تقاضوں کو ملی جو قومی زندگی سے

ایثار اور قربانی کا جذبہ چھین لیتے ہیں، اور نچلی پست سطح سے کبھی بلند
نہیں ہونے دیتے۔"(62)

قیام پاکستان کے بعد پاکستانی ادب اور دانشوری پر ہمارے حالات نے گہرا اثر ڈالا۔ ایسے دانشوروں کی بھی کمی نہیں جو پاکستانی ادب کا جائزہ معاشی یا دیگر مغربی نظریات کی روشنی میں لیتے ہیں لیکن بڑا گروہ ان لوگوں کا ہے جن کے قومی طرزِ احساس میں نظریہ پاکستان کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اس نظریے میں مذہب، ثقافت اور زبان بنیادی عناصر ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ پاکستانی ادب پر لکھے گئے اکثر مضامین میں پاکستانی ادب کا ان اقدار اور روایات سے جوڑ کر مطالعہ کیا جاتا ہے جو صوفیاء کی تعلیمات، شاہ ولی اللہ، سید احمد بریلوی کی تحریک، سرسید تحریک، اقبال کے نظریات اور تحریک پاکستان کے سیاسی عوامل سے ابھرتی ہیں اور پاکستانی قوم کا طرزِ احساس بنتی ہیں۔

حوالہ جات

1۔ جیلانی کامران، استانزے، مکتبہ ادب جدید، 15۔ بل روڈ، لاہور، طبع اول، 1959ء، ص 9

2۔ ایضاً، ص 3,2

3۔ ایضاً، ص 25

4۔ ایضاً، ص 81

5۔ ایضاً، ص 55

6۔ ایضاً، ص 19

7۔ جیلانی کامران، چھوٹی بڑی نظمیں از جیلانی کامران، فاروق حسن، کتابیات، لاہور، طبع اول، ستمبر 1967ء، ص 19

8۔ جیلانی کامران، استانزے، ص 19

9۔ ایضاً، ص 9

10۔ جیلانی کامران، تنقید کا نیا پس منظر، مکتبہ جدید، 15۔ پٹیالہ گراؤنڈ، میکلوڈ روڈ، لاہور، نومبر 1964ء، ص 4

11۔ ایضاً، ص 4

12۔ ایضاً، ص 14,13

13۔ ایضاً، ص 58,57

14۔ جیلانی کامران بحیثیت ایک نقاد، مشمولہ آئندہ، کراچی شمارہ مارچ اپریل 2003، ص 94

15۔ رشید امجد، نیا ادب، تعمیر ملت پبلشرز، منڈی بہاؤالدین، 1969ء، ص 86

16۔ انور سدید، ڈاکٹر، اردو ادب کی تحریکیں، ص 614,613

17۔ رشید امجد، ڈاکٹر، پاکستانی ادب کے نمایاں رجحانات مشمولہ عبارت I، مرتب نوازش علی، ڈاکٹر، 1991ء، ص 21

18- وزیر آغا، ڈاکٹر، اردو شاعری کا مزاج، جدید ناشرین، چوک اردو بازار، لاہور، طبع اول 1965ء، ص 9

19- انور سدید، ڈاکٹر، اردو ادب کی تحریکیں، ص 614، 615

20- سید عبداللہ، ڈاکٹر، اردو شاعری پر ایک نظر، مشمولہ اردو شاعری کا مزاج، معاصرین کی نظر میں، مرتب سجاد نقوی، جدید ناشرین، چوک اردو بازار، لاہور، دسمبر 1968ء، ص 23

21- ایضاً، ص 25

22- احسن فاروقی، ڈاکٹر، مذاکرے مشمولہ اردو شاعری کا مزاج معاصرین کی نظر میں، ص 197

23- سجاد نقوی، اردو شاعری کا مزاج معاصرین کی نظر میں، ص 15

24- وزیر آغا، ڈاکٹر، کلچر میں زمینی و آسمانی عناصر کی اہمیت، ماہنامہ اوراق لاہور، شمارہ خاص 2، 1966ء، ص 21,20

25- رشید نثار، ڈاکٹر وزیر آغا اور ہمارا عہد، پنڈی اسلام آباد ادبی سوسائٹی، 1998ء، ص 14

26- رشید امجد، ڈاکٹر، نیا ادب، تعمیر ملت پبلشرز، منڈی بہاؤالدین، 1969ء، ص 88

27- ایضاً، ص 87

28- ایضاً، ص 88

29- رشید امجد، ڈاکٹر، پاکستانی ادب کے نمایاں رجحانات مشمولہ عبارت I، مرتب نوازش علی، ڈاکٹر، 1991ء، ص 21,20

30- وزیر آغا، ڈاکٹر، پہلا ورق (اداریہ) اوراق، شمارہ 1، جنوری 1966ء، لاہور، ص 5

31- عارف عبدالمتین، اداریہ، اوراق، شمارہ 1، جنوری 1966ء، ص 5

32- ایضاً، ص 6

33- فتح محمد ملک، پروفیسر، تعصبات، مکتبہ فنون، لاہور، جون 1973ء، ص 9

34۔ ایضاً،ص 11

35۔ فتح محمد ملک، پروفیسر،تحریک آزادی میں ادیب کا حصہ مشمولہ تعصبات،ص 35

36۔ ایضاً،ص 37,36

37۔ ایضاً،ص 40

38۔ فتح محمد ملک، پروفیسر، ہماری قومی زندگی اور ادیب مشمولہ تعصبات،ص 28,27

39۔ فتح محمد ملک، پروفیسر، اقبال کے خلاف ردِعمل کیوں مشمولہ تعصبات،ص 87

40۔ فتح محمد ملک، پروفیسر،شاعری اور ناشاعری مشمولہ تعصبات،ص 116

41۔ ایضاً،ص 126

42۔ فتح محمد ملک، پروفیسر، غالب کے بغیر،مشمولہ تعصبات،ص 195,194

43۔ فتح محمد ملک، اقبال کی شاعری میں تصورِ پاکستان کا عکس مشمولہ اقبال فراموشی، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، 2002ء،ص 150

44۔ خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر،فکر اقبال، بزمِ اقبال، لاہور،طبع پنجم، جون 1983ء،ص 126

45۔ ایضاً،ص 127

46۔ ایضاً،ص 525

47۔ وحید قریشی، ڈاکٹر،خلیفہ عبدالحکیم - ایک نقاد مشمولہ اردو نثر کے میلانات، مکتبہ عالیہ، لاہور، بار اول، 1986ء،ص 151

48۔ خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر، اسلامی تہذیب کا تصور - ایک گفتگو مشمولہ پاکستانی ثقافت، مرتب: ڈاکٹر رشید امجد، اکادمی ادبیات پاکستان، اسلام آباد،طبع اول، 1999ء،ص 13

49- سید عبداللہ، ڈاکٹر، ایک صدی کی ادبی تحریکیں مشمولہ قومی زبان، شمارہ 9، ستمبر 1990ء،
انجمن ترقی اردو، کراچی، پاکستان، ص 39

50- ایضاً، ص 42

51- سید عبداللہ، ڈاکٹر، کلچر کا مسئلہ، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، طبع اول، اپریل 1977ء، ص 67

52- ایضاً، ص 92,91

53- ایضاً، ص 98

54- جمیل جالبی، ڈاکٹر، پاکستانی کلچر، نیشنل بک فاؤنڈیشن، کراچی، نیا ایڈیشن 1981ء، ص 66,65

55- ایضاً، ص 73,72

56- ایضاً، ص 139

57- وحید قریشی، ڈاکٹر، پاکستانی قومیت کی تشکیلِ نو''، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور،
باراول 1984ء، ص 92,91

58- ایضاً، ص 143

59- انور سدید، ڈاکٹر، اردو ادب کی تحریکیں، ص 260

60- ایضاً، ص 309

61- ایضاً، ص 418

62- انور سدید، ڈاکٹر، ادب میں پاکستانیت کا مسئلہ، مشمولہ پاکستانی ادب (جلد اول)،
مرتب: رشید امجد، فاروق علی، فیڈرل گورنمنٹ سرسید کالج، راولپنڈی، مئی 1981ء، ص 555

باب پنجم

۵

جدید ادب میں قومی طرزِ احساس

ا۔ ساٹھ کی دہائی کی جدید ادب کی تحریک
اور لسانی تشکیلات میں قومی طرزِ احساس

ب۔ نیا ترقی پسند رویہ

ج۔ مزاحمتی ادب میں قومی طرزِ احساس کی کارفرمائی

د۔ جدید ادب میں پاکستانیت کا شعور

ا۔ ساٹھ کی دہائی کی جدید ادب کی تحریک
اور لسانی تشکیلات میں قومی طرزِ احساس کی موجودگی

اردو ادب میں بیسویں صدی کی چھٹی دہائی کو جدید ادب کے آغاز کا زمانہ سمجھا جاتا ہے۔ یہ بات اس حد تک تو درست ہے کہ اس دہائی میں جدیدیت کا رجحان پوری شدت سے آیا اور پھر رفتہ رفتہ اردو ادب کی بیشتر اصناف میں داخل ہوتا چلا گیا۔ ''جدید'' کا لفظ ہر عہد میں استعمال ہوتا رہا ہے اور اس سے مراد ایسا ادب ہوتا ہے جو اپنے عہد کے نئے رویوں اور نئے موضوعات کے ساتھ منسلک ہوتا ہے۔ نئے موضوعات کے ساتھ نئی تکنیک اور نئے اسالیب بھی آ جایا کرتے ہیں جن کے سبب سے کسی عہد کا ادب اپنی روایت سے مختلف دکھائی دیتا ہے لیکن ہم جب ساٹھ کی دہائی کا ذکر کرتے ہیں تو جدّت کے معنی اس دہائی کے ساتھ ہی مخصوص ہو جاتے ہیں۔

اردو ادب میں ایک انقلابی تبدیلی سرسید تحریک کے ساتھ آئی تھی جب موضوعات نے ایک نئی شکل اختیار کی اور بعض نئی اصناف جن میں مضمون نگاری اور ناول نگاری شامل ہیں، متعارف ہوئیں۔ ایک نئی فکر پیدا ہوئی لیکن روایتی ذہن میں کوئی بڑی تبدیلی پیدا نہ ہوئی۔ علاوہ ازیں ادب میں اصلاح پسندی کا جو رویہ سامنے آیا وہ نیا تو تھا مگر اپنی روایتوں سے جڑا ہوا تھا۔ سرسید تحریک نے مغرب کی جس تعقل پسندی کو اختیار کیا اس کی تاریخ صدیوں پر محیط تھی اور ارتقاء کر کے ایک خاص سطح پر پہنچی تھی۔ مغرب کا ایسا جدید ادب جو نئے علوم و نظریات کے زیرِ اثر پیدا ہوا تھا اس سے ہمارا ادیب کہیں بیسویں صدی کے تیسرے عشرے میں روشناس ہوا جب افسانے میں ڈاکٹر رشید جہاں اور احمد علی نے ''انگارے'' جیسا مجموعہ مرتب کیا جس میں شعور کی رو اور دیگر مغربی اسلوبیاتی طریقہ کار سے کام لیا گیا تھا اور مختلف فلسفی جن میں فرائڈ اور کارل مارکس وغیرہ

کے نظریات شامل ہیں، پس منظر میں موجود تھے۔ یہ افسانے ڈی۔ایچ لارنس اور جیمز جوائس جیسے علامت پسندوں اور تجرید نگاروں کی تقلید میں لکھے گئے تھے اور یہ وہ باتیں تھیں جو ابھی ہماری روایت کا حصہ نہیں بنی تھیں۔ اس طرح یہ ایک نیا عامل تھا۔ آزاد نظم بھی اسی عشرے میں متعارف ہوئی۔ ڈاکٹر تصدق حسین خالد پہلے شاعر ہیں جنہوں نے آزاد نظم کو متعارف کرایا۔ انہی کے ساتھ ن۔م۔راشد اور میراجی بھی سامنے آئے۔ جدیدیت کے جو رجحانات تیس کے عشرے میں سامنے آئے انہوں نے مغربی سمت میں آگے سفر نہیں کیا۔ 1936ء میں انجمن ترقی پسند مصنفین کا قیام عمل میں آیا تو حقیقت نگاری کا جادو سر چڑھ کر بولنے لگا لیکن کچھ استثنائی مثالیں موجود رہیں۔ افسانے میں احمد علی کی کہانی ''مہاوٹوں کی رات''، کرشن چندر کی ''بالکونی''، ''جہلم میں ناؤ پر''، راجندر سنگھ بیدی کی ''متھن'' اور منٹو کی ''پھندنے'' قابلِ ذکر ہیں۔ نظمیہ شاعری میں ن۔م۔راشد اور میراجی کی بعض نظمیں ترقی پسندی کے اثر سے باہر ہیں۔ حلقہ اربابِ ذوق کے قیام کے بعد بعض دیگر شاعروں کے ہاں بھی تجرباتی شاعری موجود ہے لیکن یہ بات بھی طے ہے کہ استثنائی مثالوں کے ذریعے سے ہم کسی رجحان کو تحریک کی شکل میں نہیں دیکھ سکتے۔ اسی لیے جدید ادب کا لفظ ہم ساٹھ کی دہائی کے ادب کے لیے ہی استعمال کرتے ہیں جب زبان و بیان اور موضوعات کی سطح پر تجربات نے رجحان کو ایک تحریک کی شکل دی۔ لیکن کئی نقاد جدید ادب کو تحریک تسلیم نہیں کرتے۔ قیامِ پاکستان کے وقت ترقی پسند تحریک اپنے عروج پر تھی لیکن تقسیم ہند نے اس فکری تسلسل کو توڑ دیا جو ایک منظم شکل میں چلا آ رہا تھا۔ دوسری طرف فسادات اور ہجرت نے تمام تر ادبی صورتحال کو ایک نئے ارتعاش سے روشناس کرا دیا۔ 1947ء کے فسادات میں لوٹ مار، قتل و غارت گری اور عصمت دری کے ایسے ایسے واقعات ہوئے کہ اس نوعیت کی ایسی مثالیں کم ہی دستیاب ہوتی ہیں۔ ان فسادات کا کسی کے ذہن میں کوئی تصور ہی نہ تھا:

''مسلم لیگ اور کانگریس میں سے کسی کو بھی یہ معلوم نہ تھا کہ برِصغیر کی تقسیم کے اعلان کے ساتھ ہی اتنے بڑے پیمانے پر قتل و غارت گری شروع ہو جائے گی۔''(1)

اس اچانک حادثے نے بہت سے ذہنی، فکری اور نظری مسائل بھی پیدا کیے۔ ترقی پسندوں نے اسے سامراج کی سازش سمجھا۔ منٹو نے اپنے افسانوں میں اسے کہیں تو انسان کے اندر چھپی ہوئی درندگی کا مظاہرہ خیال کیا اور کہیں ان سیاستدانوں کو ذمے دار قرار دیا جنھیں تقسیم کے نتائج کا علم نہ تھا۔ 1947ء کے بعد ادب میں انہی واقعات کی گونج اور بازگشت سنائی دیتی ہے۔ وہ ترقی پسند شاعر اور افسانہ نگار جو اس سے قبل صرف سماجی موضوعات پر لکھ رہے تھے اب اس تباہی و بربادی کا نوحہ لکھنے لگے جو تقسیم کے نتیجے میں وقوع پذیر ہوئی تھی۔ اس دور کی شاعری میں ان خوابوں کی شکست و ریخت کا ذکر ہے جو آزادی کے لیے دیکھے گئے تھے مگر ابتدا ہی سے ان کا ثمر کڑوا تھا۔

یہ داغ داغ اجالا
یہ شب گزیدہ سحر
وہ انتظار تھا جس کا
یہ وہ سحر تو نہیں (فیض احمد فیض)

پھر بھیانک تیرگی میں آ گئے
ہم گجر بجنے سے دھوکا کھا گئے (احمد ندیم قاسمی)

اس طرح ہمارے ادب میں ترقی پسند تحریک کے سماجی موضوعات کے ساتھ ساتھ ایسے نئے موضوعات بھی آ گئے جو نئے حالات کے پیدا کردہ تھے۔ اس طرح ایک اعتبار سے پاکستانی ادب کے خدوخال بھی بننے لگے لہٰذا ترقی پسند تحریک جو مشترکہ ہندوستان کا ادبی رجحان تھا، اس کا اب اس طرح جاری رہنا ممکن نہ تھا جیسے وہ 1947ء سے پہلے تھا۔ نئے حالات نے بہت دیر تک جذباتی فضا تانے رکھی۔ افسردگی اور المناکی کا ایک عنصر کچھ دیر کے لیے ادب کا لازمہ سا بن گیا۔ علاوہ ازیں جو نئی نسل سامنے آئی اس کو نئے حالات کا سامنا تھا۔ یہ نئے حالات اپنے اندر نئے موضوعات رکھتے تھے جنہیں ایک نئے پیرایۂ اظہار کی ضرورت تھی۔ 1947ء سے پہلے برطانوی استعمار کے خلاف جنگ کا عمل جاری تھا۔ ترقی پسند تحریک اسی میدان میں جہاد کر رہی تھی۔ آزادی سے پہلے برطانوی استعمار کا خاتمہ ہوا تو ترقی پسند تحریک کے جواز میں بھی کمی آ گئی۔ اس زمانے میں افسانے میں جو جمود طاری ہوا اس کا جائزہ لیتے ہوئے شہزاد منظر کہتے ہیں:

> ''قیامِ پاکستان کے بعد لکھے جانے والے افسانوں کا موضوعات اور رجحانات کے حوالے سے مطالعہ کیا جائے تو سب سے پہلے جو تبدیلی نظر آتی ہے وہ سیاسی موضوعات کا افسانہ سے اخراج۔ آزادی سے قبل جو موضوعات تھے مثلاً برطانوی استعمار کے خلاف آزادی کی جدوجہد یا حب الوطنی یا معاشرتی اصلاح اور سماجی ناانصافی کے خلاف احتجاج وغیرہ۔ اب یہ موضوعات اپنی کشش اس لیے گنوا چکے تھے کہ ملک آزاد ہو چکا تھا اور ترقی پسند تحریک کے زوال کے باعث نئے افسانہ نگاروں کے سامنے کوئی نصب العین نہیں رہا تھا جس کی وجہ سے سماجی بغاوت، معاشی مساوات، طبقاتی جدوجہد اور بھوک افلاس اور بے روزگاری جیسے

موضوعات سے ادیبوں کو کوئی دلچسپی نہ رہی۔ خصوصاً نئی نسل کے افسانہ نگاروں کو چنانچہ نئے افسانہ نگاروں نے نئے موضوعات کی تلاش میں دو راستے اختیار کیے۔ ایک رومانویت کا راستہ اور دوسرا جنس نگاری۔''(2)

شہزاد منظر کی رائے سے اگر کلی اتفاق نہ بھی کیا جائے تب بھی یہ بات تسلیم کی جا سکتی ہے کہ پچاس کی دہائی میں موضوعات اور پیرایۂ اظہار میں بعض نئے اضافے ہوئے۔ نئی نسل کے ہاں اس زمانے میں رومانویت، جنس نگاری اور مزاح نگاری کے عناصر زیادہ قوی دکھائی دیتے ہیں۔ اے حمید، قرۃ العین حیدر اور شفیق الرحمٰن وغیرہ ایسے ہی نئے نام تھے جنہوں نے ترقی پسند تحریک کی خارجیت پسندی اور کڑی حقیقت نگاری سے انحراف کیا۔

شاعری میں بھی کچھ نئی تبدیلیاں رونما ہونے لگیں۔ فسادات کا تذکرہ تو ابتدائی سالوں میں ہے۔ اس کے بعد نئے سیاسی حالات پر مایوسی کا اظہار ہے اور ایک عامل ان شاعروں کے ہاں رونما ہوا ہے جو ہندوستان سے نقل مکانی کر کے آئے تھے۔ یہ ہجرت کا موضوع تھا۔ ناصر کاظمی اس حوالے سے خصوصیت کے ساتھ قابلِ ذکر شاعر ہیں۔ یوں ہم کہہ سکتے ہیں کہ قیامِ پاکستان کے بعد ہی سے ادب میں تبدیلی کی خواہش بیدار ہوگئی تھی اور یہ تبدیلی موضوعات کی سطح پر تھی اور پیرایۂ اظہار کی سطح پر بھی لیکن پچاس کی دہائی میں ہمیں کوئی پائیدار رجحان دکھائی نہیں دیتا۔ اس زمانے میں ترقی پسند تحریک ہی کے اثرات کسی حد تک نمایاں نظر آتے ہیں۔

جدیدیت کا عنصر پیدا کرنے میں دو اور عاملوں نے بھی بڑی مدد فراہم کی۔ ایک تو ترقی پسند تحریک پر پابندی عائد ہونا جس کے نتیجے میں ترقی پسند فکر تو ختم نہ ہوئی البتہ حقیقت نگاری کا

رویہ بہت کمزور ہو گیا۔ دوسرا واقعہ 1958ء کا مارشل لاء ہے جس نے آزادیٔ اظہار پر پابندیاں عائد کر کے گویا بعض ایسی مشکلات پیدا کر دیں کہ شاعروں اور ادیبوں کو واضح اور قطعی انداز سے اظہار کرنا مشکل ہو گیا۔ جب ہم ساٹھ کی دہائی کی جدیدیت کا جواز تلاش کرتے ہیں تو کسی ایک عامل یا عنصر کو قطعی قرار نہیں دے سکتے۔ گزشتہ سطور میں جن حالات کا اختصار سے تذکرہ کیا گیا ہے وہ سب آئندہ کے خطوط کو استوار کر رہے تھے۔ ساٹھ کی دہائی کے آغاز تک حقیقت نگاری سے انحراف کا رویہ پختہ ہو گیا تھا۔ مارشل لاء نے اس رویے کو آگے بڑھانے میں مدد فراہم کی۔ ترقی پسند تحریک کے خاتمے سے یہ ہوا کہ نظریاتی پس منظر جو اردو ادب میں پختہ ہو گیا تھا اس سے نکلنا آسان ہو گیا۔ نتیجتاً نئے شاعروں اور ادیبوں کے لیے کوئی امر مانع نہیں رہا کہ وہ نئے نظریات کی تلاش کریں اور زبان و بیان کے تجربات سے گریز بھی نہ کریں۔ ایک بات اور جو ہمارے سامنے آتی ہے وہ نیا سماجی ماحول ہے۔ شہری زندگی کے پھیلاؤ نے بعض پرانی اقدار کو توڑنا شروع کیا اور نئی اقدار پیدا ہونے لگیں اور ان الجھنوں کے اظہار کے لیے نفسیات اور ایسے فلسفے مثلاً وجودیت جو اس سے قبل مغرب میں جدید عہد کی الجھنوں کو بیان کرنے میں مددگار رہے تھے، ہمارے ہاں بھی مقبول ہونے لگے۔ یہ ایک نیا طرزِ احساس تھا اسی لیے ادیبوں نے ایک نئی زبان بھی وضع کرنے کی کوشش کی۔ جدیدیت کا رجحان تیزی سے پھیلا لیکن نہ ہی یہ حلقہ اربابِ ذوق کی طرح کوئی پلیٹ فارم تھا اور نہ ہی ترقی پسند تحریک کی طرح کوئی تحریک تھی۔ اس امر پر گفتگو کرتے ہوئے ڈاکٹر منظر اعظمی رقم طراز ہیں:

> ''نئی شاعری تحریک نہیں ہے اس لیے کہ اس کا کوئی دستور العمل نہیں، کوئی قائد نہیں اور کوئی لگا بندھا نظریہ اور لائحہ کار بھی نہیں۔ یہ تو ایک ایسا ذہنی رویہ، طرزِ احساس اور جدیدیت کی ایسی رو ہے جو کسی تقلید،

کسی اصول اور ضابطے کی قائل نہیں۔ ایک آزادانہ احساس کا آزادانہ اظہار ہے۔ انحراف و انقطاع کی ایک روش ہے جس کو جدید حسیّت (Modern Sensibility) کا نام دیا جا سکتا ہے۔ ایک شدید احساس جس میں شکست و ریخت کا احساس اور عمل تیز تر ہے۔ مگر کچھ ایسی نئی قدروں کی تلاش کا جذبہ بھی ہے جو انسان کے باطن کے زنگ کو دور کر کے پھر سے اسے معصوم اور منزہ بنا دے۔''(3)

ساٹھ کی دہائی کی جدیدیت، موضوعات اور لسانیات کی سطح پر نئے تجربات کی دہائی ہے۔ ترقی پسند تحریک اجتماعیت کے گرد گھومتی تھی جبکہ اب نئے رجحان کے تحت ''فردیت'' کو رواج ملا۔ معاشرتی اور سماجی اقدار کی شکست و ریخت اور جبلتوں کو موضوع بنایا جانے لگا۔ یہ ایسے موضوعات تھے جو ایک مختلف لہجے اور ایک مختلف زبان کے متقاضی تھے کیونکہ اندرون ذات کے تخلیقی اظہار کی ضرورت محسوس کی جانے لگی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ زبان و بیان کو بدلنے کی شعوری کوششوں کے علاوہ از خود ایک نئی زبان وضع ہونے لگی۔ مغرب میں اس سے قبل علامت نگاری کی تحریک چل رہی تھی۔ سرئیلزم، ڈاڈاازم، امیجزم، ایمپریشنزم جیسی تحریکوں کی امثال موجود تھیں۔ پاکستان کے نئے شاعروں اور ادیبوں نے بھی اپنے نئے موضوعات کے لیے علامت، امیج اور تجرید سے کام لیا اور نئی طرح کی شاعری پیدا ہونے لگی۔ ساٹھ کی دہائی میں جدیدیت کا زیادہ اثر شاعری ہی نے قبول کیا تھا۔ آزاد نظم میں چونکہ تجربات کی گنجائش تھی اس لیے جدید ادب کی تحریک کو نئی نظم کی تحریک بھی کہا جاتا ہے۔

''آزاد نظم کے فروغ اور اس میں علامتی اظہار کو ہم جدیدیت کا خاص

اظہار کہہ سکتے ہیں۔''(4)

ساٹھ کی دہائی کی جدیدیت کی سب سے بڑی پہچان نئی لسانی تشکیلات کا رویہ ہے۔ جب جدیدیت کا رجحان آیا تو نظم کے بعض نئے شاعروں نے پہلے سے موجود زبان کو مسترد کرنے کی کوشش کی اور یہ کہا کہ پہلے سے موجود زبان تخلیقی نہیں سماجی زبان ہے۔ اسے بدل کر ایک نئی زبان وضع کرنے کی ضرورت ہے جو تخلیقِ ذات کی حقیقی نمائندہ ہو۔ اس ضمن میں افتخار جالب کا نام بطورِ خاص قابلِ ذکر ہے۔ انہوں نے قواعد کی مخالفت کی اور گرامر کے اصولوں کو توڑ کر ایک نیا لسانی پیرایہ دریافت کرنے کی ترغیب دلائی۔ ان کا خیال تھا کہ جدید عہد میں جب زندگی بحران کا شکار ہو چکی ہے۔ موجودہ لسانی روایات ہمارے کام نہیں آسکتیں۔ انہوں نے اپنے مؤقف کی وضاحت ''ماخذ'' کے دیباچے میں کی اور پھر اپنی شاعری کو مثال کے طور پر بھی پیش کیا۔ انہوں نے لکھا:

''لسانی حرمتیں ایک اسلوبِ زیست سے جنم لیتی ہیں اور اسلوبِ زیست سماجی مفاہمتوں، لسانی تعینات اور لسانی عادات کو ایک وحدت دیتا ہے۔ چونکہ یہ تمام عناصر ایک بحران کا شکار ہیں اس لیے ان کے پس پردہ اسلوب زیست اور اس کے حوالے سے لسانی حرمتیں اکھڑ چکی ہیں۔ انہیں چیلنج کرنے کے بجائے رد کرنا چاہیے کہ یہ حرمتیں نام نہاد ہیں۔ عملاً ان کی کوئی حیثیت نہیں۔ یہ لڑھکتی ہوئی رکاوٹیں ہیں۔ ہماری ذات کو گرفت میں لینے والی قوتیں نہیں۔''(5)

لسانی حرمتوں کو رد کرنے کی بات افتخار جالب نے اس لیے کی کہ ان کا خیال ہے کہ ان

کی موجودگی میں شاعری کی تخلیقی ذات اپنا درست اظہار نہیں کر سکتی۔ وہ کہتے ہیں کہ شعری تجربے کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک تو اس کا وہ بیان ہوتا ہے جو بظاہر سامنے دکھائی دیتا ہے لیکن جس کی تہ تک رسائی ممکن نہیں ہوتی اور اس کی وجہ وہ لسانی نظام ہے جس میں معنی متعین ہوتے ہیں جبکہ تجربے کی دوسری صورت واردات ہے جو ایک مختلف چیز ہے جسے ایک زبان کی ضرورت ہے۔ ان کا خیال ہے:

> ''تجربہ بہ صیغۂ واردات اپنا علیحدہ نظام رکھتا ہے۔ اس کی بدولت پیدا ہونے والی لسانی حرمتیں مذکورہ نام نہاد حرمتوں سے علیحدہ حیثیت رکھتی ہیں۔ روزمرہ کی زندگی میں جو ادب اور لسانی عادتیں اور رویے ابھی فعال ہیں ان کا اسی نظام سے تعلق ہے۔ یہاں قواعد والوں کی رسائی نہیں۔ یہ اپنی اساس اور ہیئت میں غیر منطقی ہیں۔ ان میں ایک ایسے لسانی مقدمے کی کٹھن فارمولیشن ہوتی ہے جو اپنی اصل میں سراسر غیر لسانی ہے۔''(6)

افتخار جالب نے جب لسانی تشکیلات کو بدلنے کی ضرورت پر زور دیا تو اس سے نئے ادیب بہت متاثر ہوئے لہٰذا شاعری میں انوکھے تجربات کا سلسلہ دوچند ہو گیا۔ نتیجتاً نئی نظم کی تحریک کے دوران اسالیب کے تجربات کا سلسلہ چل نکلا۔ اس طرح شاعری کی جو صورت بنی اسے جدید نقادوں نے نئے عہد کا لازمی نتیجہ قرار دیا۔ نئے ادب کے بارے میں یہ خیال ظاہر کیا جانے لگا کہ معاشرے میں صنعتی تہذیب آ جانے سے ایک آشوب پیدا ہوا ہے جس نے ایسے نئے مسائل جنم دیے ہیں جنہیں بیان کرنے کے لیے نئے نقطۂ نظر، نئی زبان اور نئے

میتھڈ (Method) کی ضرورت ہے۔ ڈاکٹر تبسم کاشمیری اس کی وضاحت اس طرح کرتے ہیں:

> ''نئی شاعری کے طرزِ اظہار کا بھی اپنا خاص میتھڈ ہے۔ نیا شاعر لفظوں کی معنویت خود تخلیق کرنے پر قادر ہے۔ وہ لفظوں کے متوارث ادبی مفاہیم پر یقین نہیں رکھتا کہ یہ مفاہیم اپنے تہذیبی رویے کے باعث مردہ ہو چکے ہیں۔ لفظوں کو نیا تخلیقی جنم دینے کے باعث اکثر نقاد یہ فرماتے ہیں کہ نیا شاعر لفظوں کی دنیا میں انارکسٹ بن جاتا ہے اور اس کے فن پارے میں تجرید غالب آ جاتی ہے جس کے باعث لفظوں سے بننے والی اصل صورت یا امیج ہمارے سامنے اس طور سے بننے نہیں پاتا جس سے کہ امیج کے مختلف مقام یا پہلو متعین کیے جا سکیں۔ امیج کی ٹوٹی پھوٹی شکل بنتی ہے اور اسی شکل کے پیچھے کام کرنے والی کٹی پھٹی اقدار اور بھی مسخ نظر آنے لگتی ہیں۔ اعتراض کی یہ صورت بھی بن جاتی ہے کہ نیا شاعر لفظوں کی دنیا میں انارکسٹ بن جاتا ہے۔ وہ لفظوں کے متوارث رابطے قبول نہیں کرتا۔ اس کے لیے یہ بھی قابلِ قبول نہیں کہ وہ حاصل شدہ ادبی راویت اور اس روایت کے مخصوص شدہ پیمانہ کو اپنی تخلیق کا حصہ بنالے۔''(7)

لسانی تشکیلات کا بنیادی نکتہ یہ تھا کہ چونکہ تہذیب کا پرانا ڈھانچا ٹوٹ رہا ہے اور ایک نئی صنعتی تہذیب ابھر رہی ہے جس کی اپنی اقدار ہیں اور ان اقدار کے انسانی ذات پر پیدا ہونے والے اثرات بالکل نئے اور انوکھے ہیں اس لیے اس اسے ایک نئی زبان کی ضرورت ہے۔ پہلے

سے موجود زبان میں نیا اظہار ممکن نہیں۔ نئے نقادوں نے کہا کہ نئے شاعر کے نزدیک ہر لفظ علامت کا درجہ رکھتا ہے۔ اس لیے شاعری میں الفاظ کو اس طرح نہیں آنا چاہیے جیسے وہ عموماً استعمال میں آتے ہیں۔ بلکہ انہیں تخلیقی زبان کے طور پر آنا چاہیے اور تخلیقی زبان اپنی علامتی سطح رکھتی ہے۔

لسانی تشکیلات کے حامیوں نے چونکہ زبان و بیان کو بدلنے کی کوشش کی اور ایسا کرتے ہوئے پرانی اقدار کو بھی مسترد کیا اور یہ بتایا کہ چونکہ ان کا عہد انتشار اور خلفشار کا شکار ہے، ان کی ذات بھی خلجان کا شکار ہے اس لیے زبان میں بھی تجریدیت موجود ہے۔ ان نئے خیالات کا ردِعمل بھی شدید تھا۔ روایت سے وابستہ نقادوں نے ایسی شاعری اور ایسے خیالات کو مسترد بھی کیا اور اس کا مذاق بھی اڑایا۔ ظہیر کاشمیری نے اپنے ایک مضمون میں جدید شاعروں کو ''ٹیڈی شاعر'' کہا۔ ان کا خیال تھا کہ نئی نسل مغرب کی اندھی تقلید کر رہی ہے اور ویسی ہی بے راہرو اور منتشر ہے جیسے مغرب کا نیا کلچر آج بن چکا ہے۔ ان کا گلہ تھا کہ یہ نئے شاعر نہ سماجی تقاضوں کو سمجھتے ہیں نہ شاعری کی سنجیدگی سے ان کا تعلق ہے۔ ظہیر کاشمیری کہتے ہیں:

> ''یہ گروپ ادب کی جدید تر پود سے تعلق رکھتا ہے۔ ان میں کالجوں کے چند پروفیسر بھی شامل ہیں۔ یہ لوگ اپنے کلاسیکی ورثہ سے بیزار ہی نہیں اس سے اعلانیہ بغاوت کا اعلان بھی کر چکے ہیں .... لیکن سوال تو یہ ہے کہ ان کا شعروادب وقتی مداری پنے کے علاوہ کچھ اور بھی مہیا کرتا ہے اور کیا ادب وشعر کے سماجی تقاضوں سے انہیں دور کا بھی کوئی تعلق ہے۔''(8)

اسی طرح ایک مضمون میں احمد ندیم قاسمی نے بھی نئے شاعروں کے طرزِ فکر پر افسوس کا اظہار کیا اور انہیں اپنے خاص انداز میں تلقین بھی کی:

''نئے اردو شعرا کو برق رفتار تغیرات سے پیدا ہونے والی افراتفری کا شکار نہیں ہونا چاہیے۔ سائنس دانوں کو آج کی دنیا پر مکمل عبور ضرور حاصل ہے لیکن وہ بھی خاص حدود تک۔ شاعر اس کے ساتھ قدم ملا کر چل بھی سکتا ہے اور اس سے بہت آگے بھی بڑھ سکتا ہے۔ .... سائنس کی ترقی اس کے لیے ایک طرح کا چیلنج ہے۔ شاعر کو چاہیے کہ وہ یہ چیلنج قبول کرے اور اس کا مناسب جواب دے۔ حال کے علاوہ مستقبل بھی شاعر ہی کا ہے۔ شکست قبول کر لینے کے معنی یہ ہیں کہ ایک اپنے دور میں جب شاعر کو ترقی کر کے کامیابی کی معراج کو جا پہنچنا ہے وہ مغلوب ہو گیا ہے۔ آج کے نئے شعراء کو بھی خطرناک حالات سے گزرنا پڑا تھا۔ ان لوگوں نے ان مصائب کا مردانہ وار مقابلہ کیا۔ ان پر عبور حاصل کیا اور سرخرو ہوئے، کوئی وجہ نہیں کہ اس کے دور کے شعراء کو کامیابی حاصل نہ ہو۔''(9)

جدیدیت اور لسانی تشکیلات نے ساٹھ کی دہائی میں بڑا ہنگامہ پیدا کیا تھا۔ یہ تحریک کسی منشور یا ضابطے کی بنیاد پر وجود میں نہیں آئی تھی بلکہ ایک طرح سے یہ نئی نسل کا نیا رویہ تھا جو بعض مخصوص حالات کی پیداوار تھا۔ ترقی پسند تحریک پر پابندی کے بعد جن نئے حالات نے جنم لیا اس میں شعر و ادب کو ایک نئے نظریے اور نئی فکر کی ضرورت تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ادیب نظریاتی

پس منظر کا عادی ہو چکا تھا لیکن چونکہ نئے اور معاشرتی حالات نے کسی نئے نظریے کی بنیاد نہیں رکھی اسی لیے ادیبوں کی توجہ ایسے غیر ملکی ادب کی طرف چلی گئی جو ان کی تخلیقی اپچ کی ترجمانی کر سکتا تھا۔ فلسفۂ وجودیت اور علمِ نفسیات سے آگاہی کے بعد شاعر نے جو نئے موضوعات منتخب کیے ان کا محور ان کی اپنی ذات بن گئی۔ یہ خیال ظاہر کیا جانے لگا کہ شاعر کی ذات نئے صنعتی ماحول کے دباؤ میں ہے۔ پرانی اقدار ٹوٹ پھوٹ رہی ہیں۔ اسی تہذیبی بحران کے ذکر کے ساتھ نئی لفظیات، نئی علامات اور نئے امیجز استعمال میں آنے لگے اور یوں ایک جدید رویے کی بنیاد پڑ گئی۔

جدیدیت کی لہر تمام تر اردو ادب کو اپنے احاطے میں لے رہی تھی۔ اس میں پاکستان یا ہندوستان کی تخصیص نہیں ہے لیکن پاکستان کی حد تک ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جدیدیت کا رویہ ہمارے مخصوص حالات کی پیداوار بھی تھا۔ اس سے قبل اردو ادب میں ترقی پسند تحریک کی حقیقت نگاری اور قطعیت نے جو سخت گیر انداز اختیار کر لیا تھا وہ تحریک پر پابندی کے بعد نئی نسل کو قبول نہیں تھا۔ انہوں نے نہ صرف نظریاتی سطح پر بلکہ لسانی سطح پر بھی ردِ عمل کا اظہار کیا اور مخالف سمت کو چل پڑے۔ ایک وجہ ایوب خان کا مارشل لاء بھی ہے۔ جب اظہار پر پابندیاں عائد کی گئیں تو اس زبان میں لکھنا ممکن نہ رہا جو قانون کی زد میں آتی تھی۔ اس لیے بھی علامتی طرزِ اظہار نے مقبولیت حاصل کر لی۔ جدیدیت کی تحریک چونکہ زیادہ تر فردیت کے گرد گھومتی تھی اس لیے اس میں کسی ایسے طرزِ احساس کو جو اجتماعی زندگی کی ترجمانی کر سکے، تلاش کرنا بہت مشکل کام ہے۔ درحقیقت جدیدیت کے ابتدائی برسوں میں ردِ عمل، بغاوت اور فرار کی کیفیتیں زیادہ دکھائی دیتی ہیں۔ پاکستان میں جس قومی طرزِ احساس کا آغاز ہمارے ادب میں ابتدائی برسوں سے ہوا تھا اس کی بازگشت جدید ادب میں سنائی نہیں دیتی اور اگر اس کو تلاش بھی کیا جائے تو اس کی مقدار بہت

کم ہے یا بہت معدوم۔ البتہ نئی نظم میں ہم اس عہد کے نقوش ضرور دیکھ سکتے ہیں جس میں اس تحریک نے جنم لیا اور یہ بھی کہ یہ رویہ محض ردِعمل کی شکل میں ہے۔ سب سے بڑی رکاوٹ وہ زبان ہے جو نئے شاعروں نے برتی یا استعمال کی اور جس نے مفہوم تک رسائی کے راستے اکثر جگہوں پر مخدوش کیے لیکن جہاں علامتیں واضح ہیں وہاں ہمیں اپنے قومی طرزِ احساس کی روایت کا بھی سراغ مل جاتا ہے۔ نثر میں البتہ جدید اسلوب کے باوجود کہیں کہیں اپنا قومی پس منظر قومی آدرش سے جڑا ہوا مل جاتا ہے۔ اس ضمن میں انتظار حسین کے افسانوں کا خصوصیت کے ساتھ تذکرہ کیا جا سکتا ہے جنہوں نے علامتی انداز اختیار کیا مگر اپنی علامتوں کے ذریعے قومی طرزِ احساس ہی کو موضوع بنایا۔

ساٹھ کی دہائی کی جدیدیت بنیادی طور پر اس جدید ادب کا ابتدائی دور ہے جس نے ستّر کی دہائی میں جا کر ایک واضح شکل اختیار کی ورنہ اس سے قبل جدید ادب زیادہ تر ایک ایسا نیا تجربہ تھا جو نفسیاتی الجھنوں کی پیداوار لگتا تھا اور جس میں زبان و بیان کے تجربات مفہوم تک رسائی کے کئی الجھاؤ پیدا کرتے تھے۔ ماسوا اس کے اس ادب میں ہمیں اس مخصوص ذہن کا اندازہ ہوتا ہے جو نئے سیاسی، معاشرتی، سماجی اور نفسیاتی ماحول کے ردِعمل میں پیدا ہوا اور جو نئے علوم اور نئی تہذیب کے سامنے حیران اور ہراساں تھا اور اپنے اظہار کے راستے تلاش کر رہا تھا۔

ب۔ نیا ترقی پسند رویہ

بیسویں صدی کے آغاز تک دنیا بھر میں پرانی اقدار اور رویے نئے حالات کی زد میں آ چکے تھے۔صنعتوں کے ارتقاء نے پوری دنیا میں ایک نیا سیاسی ماحول پیدا کر دیا تھا۔ 1914ء میں پہلی جنگِ عظیم کا آغاز ہوا۔ بلقان کی لڑائی، ترکی کے حصے بخرے اور 1918ء میں بالشویکی انقلاب ایسے نئے عوامل ہیں جن سے ہندوستان اور ہندوستان کا دانشور طبقہ بھی متاثر ہوا۔ کانگریس اور مسلم لیگ تو پہلے تشکیل پا چکی تھیں اب جب 1927ء میں برسلز میں کمیونسٹوں کا اجتماع ہوا تو ہندوستان کے نئے سماجی حالات کو سمجھنے اور ان کو کسی انجام سے دوچار کرنے کی کوششوں کا آغاز ہو گیا۔

ادب میں سماجی اور قومی آزادی کے موضوعات پہلے ہی پریم چند کی کہانیوں میں آ چکے تھے۔ اس طرح خود اپنے گردوپیش کی صورتحال کے سبب سے ایک ترقی پسند فکر پیدا ہونے لگی تھی۔قومی آزادی کا شدید احساس ہمیں اقبال کی شاعری میں بھی ملتا ہے۔ علاوہ ازیں وہ سرمایہ دارانہ معیشت کی مخالفت بھی کرتے ہیں۔ انقلاب کی آواز جوش ملیح آبادی کی شاعری میں بھی سنائی دیتی ہے اور ایک باغیانہ رویہ 1932ء میں شائع ہونے والے افسانوی مجموعے ''انگارے'' میں بھی دکھائی دیتا ہے۔ یہ وہ سب آثار ہیں جو بالآخر ترقی پسند مصنفین کی انجمن کی شکل میں منضبط ہوئے۔ اس انجمن کی داغ بیل 1935ء میں ڈالی گئی۔ ہندوستان کے بعض ترقی پسند طلبہ نے لندن کے نانکنگ ریستوران میں اس کا پہلا اعلان نامہ تیار کیا اور پھر ہندوستان آ کر اس کو ایک باقاعدہ عملی شکل دی۔ترقی پسند مصنفین کے پہلے اجلاس کی صدارت پریم چند نے کی تھی۔ اپنے صدارتی خطبے میں انہوں نے کہا:

''جس ادب سے ہمارا ذوقِ صحیح بیدار نہ ہو، روحانی و ذہنی تسکین نہ ملے، ہم میں قوت اور حرکت پیدا نہ ہو، ہمارا جذبۂ حسن نہ جاگے، جو ہم میں سچا ارادہ اور مشکلات پر فتح پانے کے لیے سچا استقلال نہ پیدا کرے وہ آج ہمارے لیے بے کار ہے۔ اس پر ادب کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔''(10)

پریم چند نے اپنے مقالے میں جن خیالات کا اظہار کیا تھا وہ ایک طرح سے اس عہد کی ضرورت بھی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ انجمن کی حمایت نئے پڑھے لکھے اور انقلابی طبقے نے تو کی تھی لیکن اسے مولانا حسرت موہانی، علامہ اقبال اور مولوی عبدالحق جیسے ادیبوں کی تائید بھی حاصل تھی۔ جب یہ انجمن قائم ہوگئی تو پھر اس نے تیزی سے ارتقاء کیا۔

''ترقی پسند تحریک کی ابتدا اگرچہ نامساعد حالات میں ہوئی تھی تاہم ہندوستان میں اس تبدیلی کو قبول کرنے کے لیے فضا موجود تھی۔ چنانچہ ترقی پسند تحریک کو پہلے دور میں ہی فعال حیثیت حاصل ہوگئی اور اس نے ملک کی عام ادبی فضا میں تحرک اور ردِعمل پیدا کیا۔''(11)

ترقی پسند مصنفین کی انجمن نے اپنا ایک منشور بنایا جس کے پسِ پشت ایک ایسے انقلاب کی آرزو تھی جو ہندوستان میں ایک غیر طبقاتی معاشرہ پیدا کر سکے۔ یہی وجہ ہے کہ اس تحریک کے دوران مارکسی نظریات کو بڑی شہرت ملی۔ نقادوں نے اپنے مضامین کے ذریعے اس کی تبلیغ کی اور شعر و ادب میں انقلاب پسند رویہ پیدا ہوا۔ ہندوستان چونکہ سیاسی جدوجہد کی زد میں تھا اس لیے انجمن کے قیام کے کچھ ہی برسوں بعد جب دوسری جنگِ عظیم کا آغاز ہوا تو اس

کے اثرات ہندوستان پر بھی پڑے، تحریک آزادی کو بڑھاوا ملا اور برطانوی سامراج آخری ہچکیاں لینے لگا۔ یہ وہ عوامل تھے جنہوں نے ترقی پسند تصورات کو پنپنے میں بڑی مدد دی۔ ترقی پسند تحریک کا سفر تقسیمِ ہند کے بعد بھی جاری رہا لیکن ہندوستان کی تقسیم کے ساتھ خود ترقی پسند مصنفین کی انجمن بھی دو حصوں میں تقسیم ہو گئی۔ نئے ملک کے نئے مسائل تھے۔ برطانوی سامراج کا تصور آزادی کے بعد مٹ گیا تھا اور اب یا تو سماجی مسائل تھے اور یا پھر سیاسی سطح پر ایسی نئی تبدیلیوں کی خواہش تھی جو انقلاب کی پیش بندی کر سکیں۔

ترقی پسند مصنفین کی انجمن کی پہلی کل پاکستان کانفرنس نومبر 1949ء میں منعقد ہوئی جس میں پاکستان کے ادیبوں کے علاوہ روسی ادیبوں کا وفد بھی شریک ہوا اور دنیا بھر سے ترقی پسند ادیبوں کے پیغامات پڑھ کر سنائے گئے۔ اس کانفرنس میں ایک نیا منشور وضع کیا گیا جس میں سرمایہ دارانہ نظام کو ختم کر کے اشتراکی نظام وضع کرنے کا عہد کیا گیا۔ اس کانفرنس میں رجعت پسند ادیبوں کو طعن و تشنیع کا نشانہ بھی بنایا گیا۔ ایسے ادیب جو خود کو غیر جانبدار سمجھتے تھے انہیں ترقی پسند تحریک کا دشمن قرار دیا گیا اور ان کے ادب کو جھوٹ، مکاری اور دغا بازی کا ادب قرار دیا گیا:

> ''آج ہمارے ادب میں بنیادی تبدیلیاں رونما ہو رہی ہیں۔ ترقی پسند اور رجعت پسند ادبی رجحانات زیادہ صفائی اور شدت سے ایک دوسرے کا مقابلہ کر رہے ہیں۔ اس کشمکش میں اس جدوجہد کی جھلک دکھائی دیتی ہے جو پاکستان کے محنت کش .... اور دوسرے مظلوم طبقے سرمایہ داری اور جاگیرداری نظام کو توڑ کر اس کی جگہ جمہوری اور اشتراکی نظام قائم کرنے کے لیے کر رہے ہیں۔''(12)

اس کانفرنس نے ملک کے ادبی ماحول کو مکدر کیا۔ ترقی پسند اور غیر ترقی پسند ایک دوسرے کے سامنے تن گئے۔ علاوہ ازیں ملک کے سیاسی ماحول میں بھی جو تبدیلیاں رونما ہو رہی تھیں وہ بھی ترقی پسندوں سے متصادم تھیں۔ انجمن ترقی پسند مصنفین کے ادبا خود کو ادیب کہتے اور سمجھتے تھے لیکن حکومت نے اسے سیاسی جماعت قرار دے دیا۔ پریم چند تحریک کا سفر اگرچہ پابندی تک تسلسل سے جاری رہا لیکن تنقید میں ایسے موضوعات در آئے جن سے سوائے نظریاتی بحث مباحثے کے اور کوئی عنصر ارتقاء کرتا دکھائی نہیں دیتا۔

''چنانچہ یہ کہنا درست ہے کہ اس دور میں ترقی پسند تحریک نے اچھا ادب تخلیق کرنے کے بجائے سیاست کا دھارا موڑنے کی کوشش کی اور حکومت کے احتساب نے اس کا شیرازہ منتشر کر دیا۔''(13)

جب ہم پاکستان میں تخلیق ہونے والے ادب کا جائزہ لیتے ہیں تو یہ بات بآسانی سمجھ میں آتی ہے کہ اگرچہ قیامِ پاکستان کے بعد بھی ترقی پسند ادب کا سفر جاری رہا لیکن پچاس کی دہائی میں جب نئی نسل نمودار ہوئی تو اس کا رجحان ترقی پسندی کی طرف کم تھا اور جب ترقی پسند مصنفین کی انجمن پر پابندی عائد ہوئی تو اس کے بعد وہ نظریاتی مباحث بھی دم توڑ گئے جو ترقی پسند تحریک کی پہچان تھے۔ ادب کی جدید تحریک کے آغاز تک عام طور پر ادب کی رفتار نہایت سست ہے اور کسی بلند معیار کو چھوتی دکھائی نہیں دیتی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ترقی پسند تحریک کا شیرازہ منتشر ہونے کے بعد اب ایک نئے نظریاتی منظر نامے کی ضرورت تھی جو اس کی جگہ لے سکے۔

ادب کے جو رویے بیسویں صدی کے آغاز پر سامنے آئے تھے انہیں ترقی پسند تحریک نے

ایک نئی اور منضبط شکل دینے میں ایک اہم کردار ادا کیا تھا۔ ادبی سطح پر بنظرِ غائر دیکھا جائے تو ترقی پسند تحریک کا ایک بڑا کارنامہ حقیقت نگاری کا فروغ ہے۔ اردو ادب میں رومانویت کا رویہ کسی نہ کسی شکل میں کلاسیکی عہد سے چلا آ رہا تھا اور نئے زمانے کے آغاز پر یہی رویہ ہمیں اقبال، حفیظ، جوش اور بطورِ خاص اختر شیرانی کی شاعری میں نظر آتا ہے۔ نثر میں سجاد حیدر یلدرم اس کے ایک بڑے نمونے کے طور پر نمودار ہوئے تھے جن کے سبب سے ایک پورا دبستان وجود میں آ گیا۔ دوسری طرف منشی پریم چند ہیں جنہوں نے حقیقت نگاری کو اختیار کیا۔ پریم چند کے ہاں سماجی و سیاسی شعور بہت مضبوط ہے اور یہی شعور انہیں حقیقت نگاری کی طرف لایا۔ پریم چند کی ذات بھی ایک دبستان پیدا کرنے کا باعث بنی۔ حقیقت نگاری کا یہ رویہ ایک تحریک کی شکل میں ترقی پسند مصنفین کی انجمن کے سبب سے وجود میں آیا اور پھر اس تحریک پر پابندی تک مسلسل برقرار رہا۔ حقیقت نگاری کی اصطلاح بھی مغرب سے آئی ہے:

> ''حقیقت نگاری کی اصطلاح کو (Realism) کے ترجمے کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ ادبی اصطلاح تو یورپ میں انیسویں صدی کے نصف آخر میں پہلی بار استعمال ہوئی لیکن فلسفیانہ اصطلاح کے طور پر یہ عرصے سے رائج تھی۔''(14)

حقیقت نگاری محض ایک تخلیقی یا ادبی رویہ نہیں تھا بلکہ ترقی پسند تحریک کی ضرورت تھا۔ ترقی پسند ادیب خارجی حقائق کو موضوع بناتے تھے اور انہیں اس طرح بیان کرنا چاہتے تھے کہ ان کی ترسیل بآسانی ہو سکے اور ابلاغ کے راستے میں کوئی چیز رکاوٹ نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے رومانیت کی مخالفت کی اور حقیقت نگاری کو بڑھاوا دیا۔

''حقیقت نگار جتنا ہی باکمال ہوگا اتنا ہی اس کا نقطۂ نظر غیر شخصی ہوگا .... اس کا اندازِ بیان نہایت صاف سیدھا ہوتا ہے۔ اس کا اسلوب اس کے موضوع سے پوری مناسبت رکھتا ہے۔ وہ اپنی ذاتی رائے کا بہت کم اظہار کرتا ہے۔ روایت کا وہ پابند نہیں (یہ خصوصیت اسے کلاسیکی سے ممتاز کرتی ہے) واقعی وہ زندگی سے جتنا قریب ہو سکے وہ اتنا ہی بڑا حقیقت نگار ہے۔'' (15)

صاف سیدھے اندازِ بیان اور زندگی سے قریب ہو کر لکھنے کا راستہ حقیقت نگاری کا راستہ تھا۔ ہر چند ہم دیکھتے ہیں کہ ترقی پسند تحریک کے زمانے میں ایسے ادیب موجود تھے جنھوں نے حقیقت نگاری کے ساتھ رومانویت اور رمزیت وغیرہ کی آمیزش کی۔ اس ضمن میں کرشن چندر کی مثال بطورِ خاص دی جا سکتی ہے لیکن بحیثیت مجموعی حقیقت نگاری ہی کو غلبہ حاصل رہا۔ اس میں شبہ نہیں کہ حقیقت نگاری نے ایک عہد میں بہت بڑا ادب تخلیق کرنے میں مدد دی لیکن تقسیمِ ہند کے بعد یہ محسوس کیا جانے لگا کہ حقیقت نگاری کے سخت گیر رویے نے تخلیق کے دیگر امکانات کے راستے مسدود کر رکھے ہیں۔ افسانے میں بھی یہ صورتحال گمبھیر ہو کر سامنے آئی مگر زیادہ فکر مندی شاعروں کو لاحق تھی۔ شاعری کا وجود رمز و ایما کی بنیاد پر قائم ہوتا ہے جبکہ نظم اور غزل میں جو قطعیت پیدا کی اس نے ادب پر سوگ کی کیفیت پیدا کرنی شروع کر دی۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ جدید ادب ترقی پسند تحریک کے سخت گیر نظریاتی اور اسلوبیاتی رویے کا ردِعمل تھا۔

ترقی پسند مصنفین کی انجمن پر پابندی کے بعد ترقی پسند ادیبوں نے حلقۂ اربابِ ذوق کا

رخ کیا۔ حلقے کے پلیٹ فارم کا وجود 1939ء میں عمل میں آیا اور اس کے پسِ پشت ترقی پسندوں کی خارجیت پسندی کے خلاف ردِعمل موجود تھا۔ حلقے کے اغراض و مقاصد میں ترقی پسندی کی مخالفت نہیں تھی بلکہ فکری سطح پر وسعت اور زیادہ تحرک کی خواہش تھی جس کے راستے ترقی پسند تحریک استوار نہیں کرتی تھی:

''حلقہ اربابِ ذوق کا نظریاتی ما بہ الامتیاز یہ تھا کہ ادب قائم بالذات اور اپنی منتہا آپ ہے۔ ادب زندگی سے گہرا تاثر لیتا ہے لیکن یہ کسی مخصوص نصب العین کے حصول کے لیے تبلیغ کا فریضہ سرانجام نہیں دیتا۔ ادب کی اپنی جمالیاتی اقدار ہیں اور ادیب ان اقدار کی پابندی کو ملحوظ رکھ کر زندگی کے حسن کو اجاگر کرتا ہے۔ چنانچہ حلقہ اربابِ ذوق نے زندگی کی ان قدروں کو اہمیت دی جن کی صداقت دوامی تھی اور جن پر معاشرے کی جملہ تبدیلیاں اثر انداز نہیں ہوتیں۔ اہم بات یہ ہے کہ حلقے نے تخلیق ادب کے لیے جامد پابندی عائد کرنے کے بجائے ادیب کی تخلیقی آزادی کو فوقیت دی اور اس کے سماجی شعور پر اعتماد کا اظہار کیا اور اسے کھلی آزادی دی کہ وہ زندگی کی مجموعی صورت کو گہری نظر سے دیکھے اور ذہنی سماجی اور سیاسی کروٹوں کو ادب میں بالواسطہ طور پر منعکس کرنے کی کوشش کرے۔''(16)

حلقے کی فکر میں چونکہ سماجی و سیاسی موضوعات کی ممانعت نہیں تھی البتہ ادب کو قائم بالذات قرار دے دیا گیا تھا اور ادیب کو یہ آزادی حاصل تھی کہ وہ اپنے سماجی شعور کا جس طرح

چاہے اظہار کرے۔ اس لیے فن کے متعلق نقطۂ نظر کا اختلاف بہرحال موجود تھا۔ علاوہ ازیں حلقے کی توجہ ان نفسیاتی نظریات کی طرف زیادہ تھی جو تخلیقی فنکار کے باطن اور اس کی نفسی الجھنوں کو بھی موضوع بناتے تھے۔ اس لیے داخلیت کا عنصر نسبتاً بعض ادیبوں کے ہاں زیادہ ابھر کر سامنے آیا لیکن حلقے کے ادیبوں نے ترقی پسند فکر کو کلیتہً کبھی بھی مسترد نہیں کیا۔ یہی وجہ ہے کہ ترقی پسند ادیبوں اور حلقے کے ادیبوں کو ایک دوسرے کے قریب آنے اور مدغم ہونے میں کوئی رکاوٹ مانع نہ ہوئی۔ معروف ترقی پسند شاعر، مفکر اور نقاد ظہیر کاشمیری لکھتے ہیں:

> ''ترقی پسند مصنفین بڑے طنطنے اور غلغلے سے اٹھے اور آگے بڑھے۔ حلقہ اپنی روایت کے مطابق اپنی کارکردگی پر قائم رہا اور باقاعدگی سے ہفتہ وار اجلاس کرتا رہا۔ .... انجمن ترقی پسند مصنفین کے ٹوٹ جانے کے بعد حلقہ پھر ایک بار ہم خیال ادیبوں اور شاعروں کی آماجگاہ بن گیا اور اس کا ادبی دامن پہلے کی طرح وسیع ہو گیا۔''(17)

اور ڈاکٹر انور سدید لکھتے ہیں:

> ''ترقی پسند تحریک پر پابندی کے بعد ایک مرتبہ پھر ترقی پسند ادبا کی توجہ حلقے کی طرف مبذول ہوئی اور بیشتر ادبا اس کے ہفتہ وار جلسوں میں شریک ہونے لگے۔ ترقی پسند ادبا کی اس توجہ کی وجہ یہ تھی کہ حلقہ اربابِ ذوق ایک غیرسیاسی ادارہ تھا اور اس کے جلسوں کی باقاعدگی سے ترقی پسند ادبا بے حد متاثر تھے۔ چنانچہ ترقی پسند ادبا نے اس مضبوط پلیٹ فارم کو استعمال کرنے کا منصوبہ بنایا۔''(18)

حلقہ اربابِ ذوق کسی انجمن کا نام نہیں۔ یہ محض ایک پلیٹ فارم تھا اور ہے۔ اور اس پر ہمیشہ مختلف الخیال ادیب اکٹھے ہوتے رہے ہیں۔ حلقے کی خصوصیت یہ رہی ہے کہ اس کے اجلاس جب سے یہ قیام میں آیا ہے، بڑی باقاعدگی سے ہفتہ وار منعقد ہو رہے ہیں۔ یہی وہ خصوصیت ہے جس کی کشش ترقی پسندوں کو بھی اس طرف کھینچ لائی۔ نتیجتاً حلقے میں ایک نیا رویہ پیدا ہوا۔ حلقہ اربابِ ذوق بذاتِ خود تو اپنا کوئی واضح پس منظر نہ رکھتا تھا۔ ترقی پسند جب آئے تو ان کے پاس ایک واضح ترقی پسند نظریہ تھا۔ یہ فکر رفتہ رفتہ تمام تر تخلیقی ادب کا حصہ بنتی چلی گئی۔ یہ عمل یونہی ظہور پذیر نہیں ہوا۔ اسے خارجی حقائق اور ملک کے سیاسی حالات نے بڑی مدد فراہم کی۔ جدید ادب کی تحریک کا زمانہ وہی ہے جب 1958ء میں ملک میں مارشل لاء نافذ ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں ایک طرف مغربی ادب کی تخلیق میں اسلوبیاتی تجربے ہو رہے تھے تو دوسری طرف ملک کے سیاسی، سماجی اور تہذیبی حالات پر ردِعمل بھی تخلیقات میں شامل ہو رہا تھا۔ نئے ادیبوں نے جب وجودیت کی طرف رخ کیا تو سارتر ان کی دلچسپی کا باعث ہوا۔ فرانس کا یہ فلسفی ترقی پسند نظریات سے متاثر تھا۔ حلقہ کے جدید ادیبوں کے ہاں بھی ترقی پسند فکر نمایاں نظر آنے لگی۔ یہی وجہ ہے کہ اس وقت کی حکومت نے حلقہ اربابِ ذوق کو بھی سوشلسٹوں کی تحریک قرار دیا:

> ''ایوبی دور میں اگرچہ یہ (حلقہ اربابِ ذوق) محض ایک ادبی ادارہ تھا مگر ستم ظریفی ملاحظہ ہو کہ حکومتِ وقت نے اسے سوشلسٹ قرار دے دیا اور منیر نیازی سے لے کر ناصر کاظمی تک کی ادبی جیبیں ٹٹولنا شروع کر دیں۔''(19)

ڈاکٹر اعجاز راہی بھی کہتے ہیں:

''ساٹھ کی دہائی میں حلقہ اربابِ ذوق مکمل طور پر نئے ادب اور نئے ترقی پسند رویے میں جمع ہوتا نظر آتا ہے۔''(20)

نئے ترقی پسند نظریے کے پیچھے کسی انقلاب کا نظریہ موجود نہیں بلکہ آزادی کے اظہار کی شدید خواہش، سماجی انصاف، آمریت اور ظلم و استحصال کا خاتمہ جیسے عناصر ہیں جن کی ضرورت پاکستان میں ترقی پسند تحریک پر پابندی کے بعد بھی ہمیشہ قائم رہی اور اس کا سبب یہ ہے کہ پاکستان میں سیاسی و معاشی حالات مسلسل تنزل پذیر رہے۔ جمہوریت اور مارشل لاؤں کی پابندی کا لازمی نتیجہ تھا کہ پاکستانی ادب میں گردوپیش نمایاں ہونے لگا۔ اس گردوپیش کے ذکر اور اس پر ردِعمل نے جو شکل اختیار کی اسے نیا ترقی پسند رویہ کہنے میں کوئی باک نہیں۔

''ترقی پسند تحریک پر اگرچہ 50 کی دہائی میں پابندی عائد ہوگئی تھی مگر اس کا سفر تو تاحال بھی ختم نہیں ہوا اور اس کا سبب یہی ہے کہ ہماری عمومی صورتحال میں کوئی مثبت تبدیلی پیدا نہیں ہوئی۔ البتہ تخلیقی فنکار نے ترقی پسندی کے سخت گیر رویے کو قبول نہیں کیا اور خارج کے ساتھ اپنا رشتہ کسی فارمولے کے بجائے اپنی باطنی کیفیات کے ذریعے قائم کیا۔ وجودیت اور تصوف کے فلسفوں کی ادب میں موجودگی اس کی ایک مثال ہے جو ترقی پسندانہ سوچ کا حصہ بنی ہے اور نو ترقی پسندی کہلائی ہے۔''(21)

نو ترقی پسندی بلاشبہ پاکستانی ادب کا وہ رویہ ہے جو جدید ادب کے ساتھ پیدا ہوا اور پروان چڑھا اور اس کی نمود میں پاکستان کے اپنے سیاسی اور معاشی ماحول نے کردار ادا کیا۔

— — —

1958ء کا مارشل لاء، 1971ء کا سقوطِ ڈھاکا اور 1977ء کا مارشل لاء ہمارے ادبی موضوعات کا تعین کرتے ہیں۔ تکنیک اور اسلوب کے تجربے آغاز میں کچھ عرصے تک بعض ادیبوں کے ہاں ذاتی نوعیت رکھتے تھے مگر بعد کے ادوار میں ہم دیکھتے ہیں کہ ہر علامت اور تجربہ صورتحال کی عکاسی کی طرف رجحان رکھتا ہے اور اس رجحان میں ترقی پسند فکر ہی بنیادی کردار ادا کر رہی ہے۔ ڈاکٹر رشید امجد کہتے ہیں:

''وہ تمام نئے لکھاری جو ذات کے تشخص اور دوسری ذات کی تلاش کے سحر میں ڈوبے ہوئے تھے خارج سے باطن کی طرف مڑے ترقی پسندی کا آغاز ہوا۔ گویا ایک حوالے سے ترقی پسند تحریک کا احیاء ہو گیا لیکن اس فرق کے ساتھ کہ اب نو ترقی پسند موضوع کے ساتھ ساتھ فن کی جمالیاتی اقدار اور اظہار واسلوب کی خوبصورتی اور ہنرکاری کے بھی قائل تھے۔''(22)

ج۔ مزاحمتی ادب میں قومی طرزِ احساس کی کارفرمائی

ہمارے ہاں مزاحمتی ادب کی اصطلاح فوجی حکومتوں کے ادوار میں استعمال ہوئی۔ یہ لفظ زیادہ تر 1977ء کے مارشل لا کے دوران استعمال ہوا۔ اگرچہ مزاحمتی، احتجاجی اور مدافعتی ادب ہر عہد میں لکھا گیا بلکہ بقول شہزاد منظر:

''1857ء سے لے کر حصولِ آزادی تک کا سارا کا سارا ادب احتجاجی اور مزاحمتی ادب تھا۔''(23)

لیکن درست معنی میں ہم اسی ادب کے لیے یہ اصطلاح استعمال کرتے ہیں جو مارشل لاؤں کے ادوار میں تخلیق ہوا۔

مزاحمت ایک اعتبار سے میدانِ جنگ کی اصطلاح ہے اور ان قوموں کے لیے استعمال کی گئی ہے جنھوں نے اپنی بقا کی لڑائی لڑی یا فاتحین کے خلاف مدافعت کی لیکن ایسے شعرا اور ادیب جنھوں نے اس موقعے پر ایسا ادب تخلیق کیا ہو جو مزاحمت میں مدد دیتا ہو، مزاحمتی ادب کہلایا جا سکتا ہے۔ اس ضمن میں فلسطینی، ایرانی اور افریقی شعرا کی مثالیں دی جا سکتی ہیں۔ جدید عہد میں ایسے ادب کو بھی مزاحمتی ادب سمجھا جاتا ہے جو ظالمانہ نظام یا آمر حکمرانوں کے خلاف لکھا جاتا ہے۔ اس طرح وطن کی محبت عوام دوستی اور فاتحین کے خلاف جذبات کا اظہار مزاحمتی ادب کہلاتا ہے۔ ہندوستان میں ہم جب اپنی جدید تاریخ پر نظر ڈالتے ہیں تو مختلف ادوار میں ایسا ادب دستیاب ہو جاتا ہے جو احتجاج، مدافعت یا مزاحمت پر مشتمل ہے۔ ڈاکٹر رشید امجد کہتے ہیں:

''مزاحمت ہمارے ادب کے خمیر میں رچی بسی ہے کہ اردو ادب کا

آغاز جس دور میں ہوا وہ سیاسی انحطاط اور تہذیبی و معاشرتی زوال کا عہد ہے۔ اٹھارویں صدی کے آغاز سے اس زوال کی ابتدا ہو گئی تھی۔ اور یہ زوال بنیادی طور پر سیاسی انحطاط کا نتیجہ تھا۔ سیاسی زوال کی تاریخ میں 1857ء ایک مرکزی نقطہ ہے۔ ایک ایسے تاریک باب کا آغاز ہے جس کے نتیجے میں ایک طرف تو ساڑھے چھ سو سالہ (1206ء - 1857ء) مسلم اقتدار ختم ہو گیا اور دوسری طرف غلامی کا ایک طویل دور شروع ہوا۔ کہتے ہیں کہ شکست صرف ایک سطح پر نہیں ہوتی بلکہ اس کا اثر خارجی صورتحال کے ساتھ ساتھ داخلی رویوں پر بھی پڑتا ہے۔ جغرافیائی شکست کے پہلے مرحلے پر تو زمین پر دشمن کا قبضہ ہوتا ہے۔ لیکن آہستہ آہستہ اس کے اثرات پوری زندگی بلکہ اجتماعی شعور تک پھیل جاتے ہیں اور مفتوحہ علاقے نہ صرف خارجی طور پر بلکہ داخلی سطح پر بھی قابو میں آ جاتے ہیں۔ برصغیر کی تاریخ پر نظر ڈالی جائے تو 1857ء کی جنگ آزادی میں زمین کو بچانے کی بجائے ذہن کو بچانے کی کوشش نظر آتی ہے۔"(24)

ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت نے جو رویہ ہندوستانیوں کے ساتھ روا رکھا تھا اس کی تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں مگر اس رویے کے نتیجے میں جو ایک بہت بڑا تصادم ہوا (1857ء) اس نے نہ صرف یہ کہ ہندوستان سے مسلمانوں کی حکومت کا خاتمہ کر دیا بلکہ وہ انتقامی کارروائیوں کا شکار بھی ہوئے۔ یہی وہ زوال ہے جو اس غلامی نے پیدا کیا اور جو 1947ء تک برقرار رہا۔ غلامی کے اس زمانے میں ردِعمل کی کئی صورتیں دکھائی دیتی ہیں۔ سرسید نے تو مصلحت کا راستہ

اختیار کیا تھا لیکن بیسویں صدی کے آغاز پر اقبال، پریم چنداور ترقی پسند مصنفین کی انجمن ایسے ذرائع ہیں جن کے تحت برطانوی سامراج کے خلاف جذبات کا اظہار کیا جاتا رہا، اگرچہ برطانوی عہد میں لکھا جانے والا ادب معروف معنی میں مزاحمتی ادب کہلائے جانے کا مستحق نہیں، اس لیے کہ اس میں فکر کے کئی دھارے کارفرما ہیں۔ قومی اصلاح، سماجی انصاف، نفسی الجھنیں اور وہ تمام معاشرتی ونفسیاتی مسائل جو ہر عہد کے ادب میں نظر آتے ہیں اس زمانے کے ادب میں بھی موجود ہیں لیکن احتجاج او رمزاحمت بھی کسی نہ کسی شکل میں اور کسی نہ کسی رنگ میں دکھائی دے جاتا ہے۔ اس طرح بیسویں صدی کی برطانوی آبادی ہندوستان چہارسمت ردِعمل، بغاوت اور مزاحمت میں مگن ہے۔

> ''1857ء کے بعد تیسری دنیا کے اس خطے میں آدمی کو سیاسی سماجی جبر سے باہر خودمختاری کے کتنے دن ملے۔ عدم تحفظ میں ایک انجانی افتاد ہمہ وقت تلوار کی طرح سروں پر لٹکتی ہے۔ حوالے مختلف ہیں مگر یہی ایک رویہ ہمیشہ سے ایک مضبوط رویہ ہے اور آگے نظر آتا ہے کہ کائنات میں بنیادی صداقتوں کی تلاش میں آدمی کا سفر جبر سے تصادم کا تسلسل ہے۔''(25)

سیاسی جبریت کے خلاف ہندوستانی اقوام کی جدوجہد جس میں ادیبوں کا بھی برابر کا حصہ تھا بالآخر آزادی پر منتج ہوا۔ پاکستان میں اس آزادی کی اہمیت یہ تھی کہ مسلمانوں نے 1857ء میں جو اقتدار کھو دیا تھا وہ ایک مرتبہ پھر حاصل ہوا۔ لہٰذا وہ سب خواب جو مسلمان قوم پچھلے سو برسوں میں دیکھتی آئی تھی اب ان کی تعبیر دیکھنے کا وقت تھا۔ لیکن یہ آزادی اپنے ہمراہ پہلے تو

فسادات لے کر آئی اور پھر ایک مسلسل سیاسی خلفشار، سماجی ناانصافی اور دیگر ہر طرح کا استحصال، گویا وہ سفر جس کی منزل پاکستان تھی، پاکستان حاصل کرنے کے باوجود بارآور ثابت نہ ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ احتجاج کی وہ لہر جو گزشتہ 50 سالوں میں اردو ادب کی شناخت بن گئی تھی پھر ایک مرتبہ پوری طاقت سے ابھر کر سامنے آئی اور اپنا اثر دکھانے لگی۔ تقسیم کے بعد کا وہ پاکستانی ادب جو ترقی پسند تحریک کے عہد میں لکھا گیا اس میں ایسے اشارے موجود ہیں۔ یوں تو بہت سی مثالیں دی جا سکتی ہیں لیکن فیض احمد فیض کی آواز اس دور میں بہت نمایاں رہی۔ فیض کو پنڈی سازش کیس میں 1953ء میں گرفتار کیا گیا تھا۔ ان کی یہ قید و بند ان کی شاعری کا مزاج بنانے میں بھی بہت مددگار ثابت ہوئی اور انہوں نے لاتعداد نظمیں اور غزلیں لکھیں جن میں ان کا مزاحمتی احساس بہت نمایاں ہے۔

جب گھلی تیری راہوں میں شامِ ستم
ہم چلے آئے لائے جہاں تک قدم
لب پہ حرفِ غزل دل میں قندیلِ غم
اپنا غم تھا گواہی ترے حسن کی
دیکھ قائم رہے اس گواہی پہ ہم
ہم جو تاریک راہوں میں مارے گئے
قتل گاہوں سے چن کر ہمارے علَم
اور نکلیں گے عشاق کے قافلے
جن کی راہِ طلب سے ہمارے قدم
مختصر کر چلے درد کے فاصلے

پچاس کی دہائی میں اردو ادب بڑی سست روی سے اپنا سفر طے کرتا رہا۔ ترقی پسند ادبا نے سیاسی و سماجی حالات پر اپنے ردِعمل اور احتجاج کے رویے کو حتی المقدور برقرار رکھا مگر حکومتی پابندیوں کے بعد یہ ادبی اسلوب ایک مختصر سے گروہ تک محدود رہ گیا۔ 1958ء کے مارشل لا نے رہی سہی کسر نکال دی۔ آزادیٔ اظہار پر پابندی عائد ہوئی۔ شعروادب میں نئی لفظیات کی ضرورت کو محسوس کیا جانے لگا۔ یہی وجہ ہے کہ جدید ادب کا آغاز اسلوبیاتی تجربات اور لسانی تشکیلات کے ساتھ ہوا اور کچھ دیر کے لیے یوں محسوس ہوا کہ جیسے احتجاج کی آواز دب کر رہ گئی ہو، حالانکہ یہ بات درست نہ تھی جونئی علامتیں پیدا ہونے لگ گئی تھیں ان میں ردِعمل اور احتجاج کسی نہ کسی شکل میں دکھائی دینے لگا۔ ابرار احمد کہتے ہیں:

> ''ایوب خان کے عہدِ آمریت میں ہی نئے ادب کی تحریک نے سر اٹھایا۔ 1960ء کی دہائی میں شروع ہونے والی اس تحریک کو ہم ایک طرح سے مارشل لا کا ردِعمل کہہ سکتے ہیں۔ اظہار پر قدغن لگی۔ فرد کو معاشرے کی غالب رو سے جدا کیا گیا۔ تقدیر پر آدمی کا جو تھوڑا بہت اختیار ہوتا ہے وہ بھی جاتا رہا تو ادیب نے کھلے لفظ کا چلن ترک کیا۔ ابہام نے راہ پائی۔ لسانی تجربات کیے گئے اور تجریدیت اور علامت نگاری پر اصرار نے ادب برائے ادب والی صورتحال پیدا کر دی۔ ادب کے موضوعات، فرد کا داخلی بحران، تنہائی، نفسیاتی الجھنیں اور فرد کے Non-Entity ہونے تک محدود ہو گئے۔ ادیب کو سمجھنا حتیٰ کہ پڑھنا بھی مشکل ہو گیا۔ اشاروں کی اس زبان نے ادب سے قاری کا فاصلہ بڑھا دیا لیکن اس دور میں ہمارے لکھنے والوں نے

> مزاحمت کا ایک نیا طریقہ اپنایا اور وہ تھا غیر ملکی تراجم کا سلسلہ۔ غیر ملکی ادب کے ذریعے ایک طرف تو ہمارے ادب کو بین الاقوامی ادب سے جوڑنے کی کوشش کی گئی، دوسری طرف غیر ملکی ادب کا ایسا انتخاب کیا گیا جو مزاحمتی اور احتجاجی تخلیقات پر مشتمل تھا۔ ایسے غیر ملکی ادیبوں اور شاعروں کی تحریروں سے انتخاب کیا گیا جو دنیا کے مختلف خطوں میں مزاحمت، ترقی پسندی، حریتِ فکر اور آزادی کی جدوجہد سے وابستہ تھے۔ پابلو نرودا، ناظم حکمت، فروغ فرخ زاد، محمود درویش، لورکا وغیرہ کی تخلیقات کے ذریعے مزاحمتی ادب کی ترویج و اشاعت کا سلسلہ شروع کیا گیا جو ایک اعلان تھا اس عدم اطمینان اور جبریت کے احساس کا جو اس دور میں پوری پاکستانی قوم پر طاری تھا۔''(26)

نئے ادب کی تخلیق کے زمانے میں پیدا ہونے والے ادب کو مزاحمتی ادب نہیں کہا جا سکتا البتہ ابرار احمد نے مارشل لا کے جو اثرات بتائے ہیں وہ اس بات کا احساس یا اظہار ضرور ہیں کہ ہمارے ادیبوں کے ہاں بیرونی دباؤ کسی نہ کسی شکل میں اظہار ضرور پاتا ہے۔ یہ بات درست ہے کہ اسی عہد میں غیر ملکی تراجم کی روایت بھی آگے بڑھی اور خاص طور پر ایسا ادب کسی نہ کسی سطح پر دوسری قوموں کے ہاں بغاوت ردِ عمل یا احتجاج کی شکل میں رونما ہوا ہمارے ہاں ترجمہ کیا گیا۔ اس عہد کی شاعری میں عمومی طور پر ایسی علامتیں بھی دستیاب ہو جاتی ہیں جو اس خوف، بے یقینی اور بے بسی کا اظہار کرتی ہیں جو اس مارشل لا کے سبب سے پیدا ہوئیں لیکن اگر بنظرِ غائر دیکھا جائے تو ایوب خان کے مارشل لا کے زمانے میں شعروادب میں ایک ہی آواز ایسی تھی جس نے واضح اور برملا طور پر مزاحمت کو نعرہ بنایا۔

حبیب جالب نے اپنی شاعری کا آغاز رومانوی انداز سے کیا تھا۔ مشاعروں میں ان کا ترنم لوگوں کی دلبستگی کا باعث ثابت ہوتا لیکن ایوب خان نے مارشل لا نافذ کیا تو ان کی شاعری نے ایک اور ہی رخ اختیار کر لیا اور وہ رومانیت کا راستہ چھوڑ کر احتجاج اور مزاحمت کے راستے پر آ گئے۔ حبیب جالب کو خدا نے ایک حساس دل عطا کیا تھا۔ ان کی اپنی ساری زندگی غربت و افلاس سے عبارت تھی۔ یہی چیز انہیں ترقی پسند نظریات کی طرف لے کر گئی۔ عوام کے سماجی حالات اور سیاسی ابتری نے ان کے لہجے میں احتجاج کا درد بھر دیا۔ ایوب خان کے دور میں جب اظہار پر پابندی عائد ہوئی اور عوام کو ہر طرح کے ظلم وستم کا سامنا ہوا تو وہ سراپا احتجاج بن گئے۔

اقتدار سنبھالنے کے بعد ایوب خان نے اپنی شخصی حکومت کو مستحکم کرنے کے لیے ایک نئے دستور کی بنیاد رکھی۔ حبیب جالب کی مزاحمتی آواز سب سے پہلے اسی دستور کے خلاف پوری طاقت کے ساتھ سامنے آئی۔ مری میں ایک مشاعرے کے دوران، جب اس وقت کے وزیرِ قانون بھی موجود تھے، انہوں نے ''دستور'' کے عنوان سے ایک نظم پڑھی جس نے نہ صرف عوامی جذبات کا اظہار کر دیا بلکہ لوگوں کے لیے نئے حوصلوں کی سبیل پیدا کر دی۔

دیپ جس کا محلات ہی میں جلے
چند لوگوں کی خوشیوں کو لے کر چلے
وہ جو سائے میں ہر مصلحت کے پلے
ایسے دستور کو ، صبحِ بے نور کو
میں نہیں مانتا ، میں نہیں جانتا

میں بھی خائف نہیں تختۂ دار سے
میں بھی منصور ہوں کہہ دو اغیار سے
کیوں ڈراتے ہو زنداں کی دیوار سے
ظلم کی بات کو ، جہل کی رات کو
میں نہیں مانتا ، میں نہیں جانتا

1964ء میں جب صدارتی انتخابات کی داغ بیل ڈالی گئی تو ایوب خان کے مقابلے میں مادرِملت فاطمہ جناح نے حصہ لیا۔ یہ پہلی مشترکہ کوشش تھی جو صدر ایوب کو اقتدار سے ہٹانے کے لیے اختیار کی گئی۔ حبیب جالب نے بھی اس تحریک میں حصہ لیا اور فاطمہ جناح کے جلسوں میں شریک ہو کر ایسی بے شمار نظمیں لکھیں جو حکومتی و ریاستی تشدد کے خلاف سراپا احتجاج تھیں۔ ان کی ایک نظم ''ماں'' کو خاص طور پر بہت شہرت حاصل ہوئی۔

بچوں پہ چلی گولی ماں دیکھ کے یہ بولی
یہ دل کے میرے ٹکڑے یوں روئیں میرے ہوتے
میں دور کھڑی دیکھوں یہ مجھ سے نہیں ہو گا

حبیب جالب کی مزاحمتی شاعری نے ایوبی عہد میں لوگوں کے جذبات کی بھرپور نمائندگی کی۔ ان کا یہ شعری سفر بعد میں بھی جاری رہا۔ وہ نہ صرف مارشل لا کے خلاف نبرد آزما رہے بلکہ ان جبری حکمرانوں کے خلاف بھی لکھتے رہے جن کے طرزِ عمل کو وہ عوامی امنگوں کے خلاف محسوس کرتے تھے۔ ایوب خان کے عہد میں مزاحمت کوئی عمومی رویہ نہیں تھا۔ فیض، حبیب جالب کے سوا بس کہیں اِکا دُکا آوازیں ہی ایسی سننے کو ملتی ہیں جن میں برملا مزاحمت کا طریقہ اختیار کیا گیا

ہو۔ البتہ جن نتائج و اثرات کا ذکر ابرار احمد نے اپنے مضمون ''مزاحمتی ادب'' میں کیا ہے وہ بہرحال مدافعت کی ایک شکل ضرور ہیں۔

ایوب خان کا عہد 1968ء میں عوامی جمہوری تحریک کے نتیجے میں اختتام پذیر ہوا تو جنرل یحییٰ خان نے حکومت سنبھال لی۔ وہ بھی مارشل لا ایڈمنسٹریٹر (Administrator) تھے لیکن ہم اسے ایسا عبوری دور کہہ سکتے ہیں جس میں اس نوعیت کی تشدد پسندی نہ تھی جو عہد ایوب میں دیکھی جا سکتی ہے۔ اس زمانے میں آزادیٔ اظہار پر پابندی نرم ہو جانے کی وجہ سے فرسودہ نظام اور استحصالی نظریات کے خلاف تصادم کی شدید لہر پیدا ہوئی، اگرچہ اس عہد کے ادب کو بھی ہم بغاوت یا ردِعمل کا ادب تو کہہ سکتے ہیں لیکن مکمل طور پر مزاحمت قرار نہیں دے سکتے۔

ستر کی دہائی ہماری قومی زندگی میں بہت سے نشیب و فراز لے کر آئی۔ جمہوریت کی شدید خواہش نے ایک بہت بڑی عوامی تحریک کو جنم دیا جس کی وجہ سے نظریاتی تصادم پیدا ہوا۔ اسلام اور سوشلزم کے نام پر گروہ بندی ہوئی۔ یحییٰ خان نے غیر جانبدارانہ انتخابات کرا دیے تھے لیکن یہ انتخابات ملک کو دولخت کرنے کا باعث بنے۔ سقوطِ ڈھاکا نے ہزیمت پیدا کی۔ شکست کا شدید احساس اور اس سے زیادہ شناخت کا بحران ایسے مسائل تھے جنھوں نے ہمارے ادب میں مایوسی، غصہ، جھنجھلاہٹ، تلخی اور دیگر نفسیاتی مسائل پیدا کیے۔ ان سب مسائل میں صرف ایک ہی امید کی کرن باقی رہ گئی تھی اور وہ یہ کہ آمریت کا وقتی خاتمہ۔ مارشل لاؤں کی جگہ جمہوریت نے حاصل کر لی تھی۔ آزادیٔ اظہار نے شاعروں اور ادیبوں کو یہ موقع فراہم کیا کہ وہ اپنی بات کو برملا کہہ سکیں لیکن قومی سطح پر یہ کیفیت بہت دیر برقرار نہ رہی اور 1977ء میں ایک دفعہ پھر مارشل لا نے پاکستان کو اپنے شکنجے میں جکڑ لیا۔

1977ء کے مارشل لا کو پاکستانی تاریخ کا بدترین آمرانہ دور قرار دیا جاتا ہے۔ اسی مارشل لا کے ساتھ نہ صرف یہ کہ جمہوریت کا گلا دبا دیا گیا بلکہ خوف اور دہشت کی ایسی فضا پیدا ہوگئی کہ پوری قوم نفسیاتی طور پر مفلوج ہوکر رہ گئی۔ ہر طبقہ فکر کے ان لوگوں کو جو مزاحمت اختیار کرتے تھے، طرح طرح کی سزائیں دی گئیں۔ صحافیوں تک کو کوڑے لگائے گئے۔ سیاسی احتجاج پر سزائے موت تک دی گئی۔ قید و بند کی صعوبتیں عام تھیں۔ اس عہد کا سب سے بڑا واقعہ وزیرِ اعظم ذوالفقار علی بھٹو کی معزولی اور پھر ایک مقدمے میں سزائے موت ہے جس نے ہمارے شعروادب کو بھی بہت بری طرح متاثر کیا۔ گزشتہ ادوار میں ہم دیکھتے ہیں کہ مزاحمت کا رویہ یا تو انفرادی سطح پر نمایاں طور پر موجود ہے یا پھر دیگر نفسیاتی صورتوں میں ظاہر ہوا۔ لیکن اب مزاحمت ادب کا عمومی رویہ بن گیا اور ہر صنف ادب میں اس کا ظہور ہوا۔

1977ء کے مارشل لا کے سبب جو مزاحمتی ادب پیدا ہوا اس میں کئی عوامل اور عناصر یکجا ہیں۔ اس عہد میں جمہوریت کی بساط لپیٹ کر آمریت کی کارفرمائی ہوئی۔ بنیادی انسانی حقوق اور آزادیٔ اظہار سلب کر لی گئی۔ سیاسی مخالفین اور جمہوریت پسندوں کو قید و بند کی صعوبتیں دی گئیں اور تشدد کا نشانہ بنایا گیا۔ ذوالفقار علی بھٹو کی معزولی اور سزائے موت کا بھی گہرا اثر پڑا۔ پاکستانی ادب میں حساس ادیبوں نے ان تمام عناصر سے گہرا اثر قبول کیا۔ چونکہ اظہار پر پابندی تھی اس لیے جذبات و احساسات کا اظہار نت نئی علامتوں سے ہوا۔ بھٹو کو دی گئی سزائے موت کے سبب سے قاتل، قتل، مقتول، حسین، یزید، کربلا، دارورسن، کوفہ، نیزے پر سر وغیرہ جیسی علامتیں اکثر و بیشتر دستیاب ہوتی ہیں۔ اس عہد کی شاعری سے چند امثال دیکھی جا سکتی ہیں:

وہ ایک لمحہ سرِ دار جو چمک اٹھا
اس ایک لمحہ پہ قربان ساعتیں ساری

جہاں پہ دفن ہے اس کے بدن کا تاج محل
ادھر دریچے رکھیں گی عمارتیں ساری

(منظور عارف)

اس کی جرأت کو عجب معجزہ کرتے دیکھا
دو بجے رات کے ، سورج کو ابھرتے دیکھا
تختۂ دار پہ اقرار کے اک لمحے نے
اپنی دہلیز پہ صدیوں کو ٹھہرتے دیکھا

(آفتاب اقبال شمیم)

اب اس کے ہجر میں روتے ہیں اس کے گھائل بھی
گماں نہ تھا کہ وہ ظالم حبیبِ شہر بھی ہے

(احمد فراز)

لہو لہو پتیوں سے شب سرخ ہو رہی تھی
کہ ایک گل کا یہ آخری رقصِ جانکنی تھا

(احمد ندیم قاسمی)

مقتل ہے تیرے خون کی تاثیر سے گل رنگ
کیا قتل کریں گے یہ ستم خو تیری خوشبو
آنکھوں سے لگاتا ہوں تیری قبر کی مٹی
ہے آبِ رواں اور لبِ جو تیری خوشبو

(سلیم شاہد)

میں نے اس کو اپنا مسیحا مان لیا
سارا زمانہ جس کو قاتل کہتا ہے

(ظہیر کاشمیری)

تم سے پہلے بھی مقتل سجائے گئے
ہم سے پہلے بھی سولی پہ میلے لگے

(فارغ بخاری)

آخر کو آج اپنے لہو پر ہوئی تمام
بازی میانِ قاتل و خنجر لگی ہوئی
''لاؤ تو قتل نامہ مرا'' میں بھی دیکھ لوں
کس کس کی مہر ہے سرِ محضر لگی ہوئی

(فیض احمد فیض)

مارشل لا کے اس زمانے میں ذوالفقار علی بھٹو کی پھانسی نے شاعری میں صرف اس لیے جگہ نہیں پائی کہ وہ ایک عوامی شخصیت تھے بلکہ ان کا نام مظلومیت اور جمہوری آزادی کی علامت بھی بن کر رہ گیا۔ بھٹو کی موت کو مزاحمت کی عملی شکل سمجھا گیا اور پھر اس حوالے سے اس قومی طرزِ احساس کو شعروں کا حصہ بنایا گیا جو اس عہد میں جبر کے شدید دباؤ میں تھا۔ بھٹو کو اگر مظلومیت کی علامت بنایا گیا تو جنرل ضیاء الحق کو آمر کی علامت کے طور پر لیا گیا اور اس کا اظہار بھی اسی طرح شدت سے کیا گیا۔ ڈاکٹر رشید امجد کہتے ہیں:

''بھٹو کی پھانسی نے مزاحمتی رویے کے ایک نئے دور کا آغاز کیا۔

1979ء اور بعد کے دو تین سالوں کی غزل کا مطالعہ کیا جائے تو محسوس ہوتا ہے کہ محبوب نے ایک نئی معنویت اختیار کر لی ہے اور رقیب و مقتل، باغ وخزاں، گلچیں و صیاد کے نئے معنی وضع ہو گئے ہیں۔"(27)

نہیں کہ صرف پرندے اڑا دیے اس نے
سدا بہار شجر بھی جلا دیے اس نے

(یوسف حسن)

ہر صبح پرندوں نے یہ سوچ کے پر کھولے
ان آہنی پنجروں کے شاید کوئی دَر کھولے
زردار کے کمرے کی دیوار کے سائے میں
بیٹھے ہیں زمیں زادے کشکولِ نظر کھولے

(سبطِ علی صبا)

دستار اپنے سر سے بڑی محتسب نہ باندھ
اس بوجھ سے ترا نہ کہیں جائے دم نکل

(قتیل شفائی)

مرثیہ حسن و صداقت کی شہادت کا نظرؔ
محتسب کتنا ہی ناراض ہو لکھنا ہو گا

(ظہور نظر)

تُو نہ یہ تیرے ستم کے سلسلے رہ جائیں گے
یادگارِ وقت میرے حوصلے رہ جائیں گے

(خاور رضوی)

غزل کی طرح نظموں میں بھی ایسے ہی جذبات کا اظہار ہوا ہے جو اس عہد کا عنوان تھے۔ ظالم، مظلوم، جبر، آزادی کی خواہش، یہ وہ باتیں ہیں جو نظموں کے عنوانات سے بھی صاف ظاہر ہیں۔ چند عنوان ملاحظہ ہوں:

i۔ شہیدِ شہرِ ستم کے نام ...... احمد ظفر
ii۔ اور ہوا چپ رہی ...... افتخار عارف
iii۔ محاصرہ ...... احمد فراز
iv۔ کوٹ لکھپت جیل ...... حبیب جالب
v۔ بولو کہ پہچانے جاؤ ...... حسن ناصر

یہ تو محض چند امثال ہیں۔ 1977ء سے 1980ء کی دہائی کے وسط تک کی شاعری کا جب جائزہ لیا جاتا ہے تو مزاحمت کا رویہ ہی سب سے مضبوط اور توانا دکھائی دیتا ہے۔ یوں لگتا ہے کہ جیسے دبی دبی آوازیں چیخ پکار کی شکل اختیار کرنے کو بے تاب ہوں۔ اس زمانے میں بیشتر شعری مجموعوں میں اسی موضوع کی بازگشت ہے۔ ایسے انتخاب بھی شائع ہوئے جن میں یہی عہد موضوع بنا ہے۔ یہاں ''خوشبو کی شہادت'' (دو جلدیں) کا بطور خاص حوالہ دیا جا سکتا ہے۔ اسے سلیم شاہد اور یونس ادیب نے مرتب کیا۔ اس کا پہلا ایڈیشن جولائی 1979ء میں شائع ہوا۔ اس کتاب کی تمام تخلیقات میں مماثلت دیکھی جا سکتی ہے۔ ابرار احمد نے اس کتاب پر تبصرہ کرتے

ہوئے لکھا تھا:

''اس شاعری میں فلسفۂ شہادت کو عنوان بنایا گیا ہے اور اپنے لہجے میں یہ شاعری مرثیے سے قریب تر ہے۔ ہماری تاریخی اور ثقافتی علامات کو استعمال کیا گیا ہے۔ ظالم کے خلاف آواز اٹھاتے ہوئے صلیب، مسیح، صحرا، حُسَین، منصور، دشت اور اسلام کی تاریخ کے دیگر حوالوں کو شدید جذباتی واردات کے اظہار کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔''(28)

جس زمانے میں جنرل ضیاء الحق نے مارشل لا نافذ کیا اس وقت اردو ادب میں افسانے کی صنف نہ صرف ارتقا پذیر تھی بلکہ نت نئی تبدیلیوں سے بھی دوچار تھی۔ یہ محض اتفاق ہے کہ دارالحکومت میں جدید افسانہ نگاروں کا اجتماع موجود تھا۔ ان افسانہ نگاروں میں سے بیشتر کے ہاں ہمیں مزاحمتی ادب کا رویہ اپنے عروج پر دکھائی دیتا ہے۔ ڈاکٹر رشید امجد نے اس عہد کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے:

''اسی دوران 77ء کا مارشل لاء آیا، جس میں مزاحمتی افسانہ تخلیق ہوا اور اس حوالے سے بھی راولپنڈی سرِفہرست رہا کیونکہ مزاحمتی افسانوں کی پہلی کتاب ''گواہی'' چھپی، جس میں شامل چودہ افسانوں میں سے گیارہ افسانے راولپنڈی کے افسانہ نگاروں کے تھے۔ اس حوالے سے منشایاد کا افسانہ ''بوکا''، احمد داؤد کا ''دستکی اور پرندے کا گوشت''، احمد جاوید کے کئی افسانے اور میری پوری کتاب ''سہ پہر کی خزاں'' قابلِ ذکر ہیں۔''(29)

اپنی گفتگو میں ڈاکٹر رشید امجد نے جس مجموعے ''گواہی'' کا حوالہ دیا ہے، اسے اعجاز راہی نے 1978ء میں مرتب کیا۔ اس مجموعے میں چودہ افسانے شامل ہیں جن میں سے بیشتر اپنے عہد کے سیاسی منظر نامے کی نمائندگی کرتے ہیں۔ افسانوں کی فہرست یہ ہے:

i۔ سن تو سہی ...... احمد جاوید

ii۔ وہسکی اور پرندے کا گوشت ...... احمد داؤد

iii۔ ناسفر ...... اسلم یوسف

iv۔ سہیم ظلمات ...... اعجاز راہی

v۔ سیاہ رات ...... انور سجاد

vi۔ گناہ سے ضمیر تک ...... جوہر میر

vii۔ ایک آنکھ کا چاند ...... رحمان شاہ عزیز

viii۔ پت جھڑ میں مارے گئے لوگوں کے نام ...... رشید امجد

ix۔ رب نہ کرے ...... فریدہ حفیظ

x۔ رکی ہوئی آوازیں ...... منشا یاد

xi۔ تربیت کا پہلا دن ...... مرزا حامد بیگ

xii۔ کندھے پر کبوتر ...... مظہر الاسلام

xiii۔ ایک بانسری ہزار نیرو ...... منصور قیصر

xiv۔ گودھرا کیمپ ...... نعیم آروی

اعجاز راہی نے گواہی کے دیباچے میں لکھا:

''قدروں کے زوال کی صورتحال سے جس طرح آج کا لکھنے والا دوچار ہوا ہے، شعور کی آنکھ نے یہ منظر نہ دیکھے تھے۔ بنجر شباہتوں کی دہلیز پر ہر شے پہچان کے لبادے اتار چکی ہے کہ آمریت پسندی نے خوف و دہشت کے جن صحراؤں کو ذہن کی وادیوں میں دھکیل دیا ہے یہی پرانے رویوں سے بغاوت کے ایک نئے رجحان کی علامت بھی بنا۔ چنانچہ میرے نزدیک نئے ادب کا رویہ زندگی کے وجود پر ہونے والے بے رحمانہ کھیل کے دائرہ عمل پر ایک محاسبہ کی صورت تخلیق ہو رہا ہے کہ نئے ادیب کی خواہش اس اساس پر ہے کہ لفظ اپنے بھرپور Conception کے ساتھ وارد ہو کر وارداتِ قلب ونظر کے مفہوم ومقصود کا اظہار کرے۔ اور عصر کے متشددانہ، منافقانہ شواہد کے خلاف انسان کے اندر سے جو مدافعتی پھنکاریں ابھریں، طاقت کی آواز انہیں دبا نہ سکے۔''(30)

مزاحمتی افسانوں کا یہ پہلا مجموعہ ''گواہی'' 1978ء میں اس وقت شائع ہوا جب مارشل لا کے نفاذ کو ایک برس بھی مکمل نہیں ہوا تھا۔ اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ افسانہ نگاروں نے آمریت کو روزِ اول ہی سے قبول نہیں کیا۔ یہی وجہ ہے کہ جوں جوں وقت گزرتا گیا، افسانے میں مزاحمت کی آوازیں تیز تر ہوتی گئیں۔ اس مجموعے میں جو نام شامل ہیں، ان کے علاوہ بھی پاکستان بھر میں ایسا ہی افسانہ لکھا جانے لگا جس میں اپنے عہد کی صورتحال نمایاں طور پر بیان کی

گئی ہے۔

مزاحمتی افسانے کا سب سے بنیادی موضوع تو جبر وتشدد کی وہ کیفیت ہے جس نے پورے معاشرے کو اپنا اسیر کر رکھا تھا۔ آزادیٔ اظہار پر پابندی کے باعث ایسی گھٹن تھی کہ جس نے کئی طرح کے نفسیاتی مسائل پیدا کیے۔ یہی وجہ ہے کہ 1977ء کے بعد لکھے گئے افسانوں میں حبس، تاریکی، جھنجھلاہٹ، غصہ اور اداسی وغیرہ کی کیفیات وعناصر عام مل جاتے ہیں۔

اسی عہد کا دوسرا موضوع شدید نوعیت کی بے یقینی ہے کیونکہ لوگ بے خبری کی زندگی گزار رہے تھے، جیسا کہ آمریت کے زمانے میں ہوتا ہے، میڈیا پر ریاستی ذہن کام کر رہا تھا۔ یہ بے خبری اپنے ساتھ تذبذب اور بے یقینی لے کر آئی۔ بیشتر علامتیں اسی بے یقینی کی علامتیں دکھائی دیتی ہیں۔

آمریت کے اس دور کا تیسرا موضوع قومی سلامتی کو لاحق خطرات ہیں جنہوں نے بعض افسانوں میں بڑی تشویشناک صورتحال پیدا کی۔ بستی، شہر، گھر، پیڑ پاکستانی سرزمین کی علامت کے طور پر مزاحمتی افسانے کے مفہوم کی وضاحت کرتے ہیں۔

مزاحمتی افسانے کو کئی حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک حصہ تو وہ ہے جس میں باغیانہ طرز اختیار کیا گیا ہے۔ دوسرے حصے میں صرف شدید تر مایوسی کا اظہار ہے لیکن یہ بات وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ پاکستان کے اس عہد کے مزاحمتی ادب میں مخصوص سیاسی نظریات بہت پس منظر میں ہیں، جبکہ قومی طرزِ احساس ایک غالب عنصر ہے۔

انتظار حسین کو کسی بھی حوالے سے سیاسی افسانہ نگار نہیں کہا جا سکتا۔ ان کی کہانیوں میں

ہجرت ہمیشہ ایک بڑا موضوع رہا ہے جس کے ذریعے وہ اقدار کی پامالی اور تہذیب کی گمشدگی کو اپنا موضوع بناتے ہیں۔ انہوں نے بھی اس زمانے میں جو افسانے لکھے، ان میں اقدار کی پامالی کے ساتھ ساتھ سیاسی صورتحال پر شدید نوعیت کی مایوسی ظاہر کی گئی ہے۔ یہاں ان کے ایک افسانے ''کشتی'' کا حوالہ دیا جا سکتا ہے۔ اس افسانے میں وہ پاکستان کی صورتحال کو حضرت نوحؑ کے عہد کے مماثل بنا کر پیش کرتے ہیں اور کشتی گویا پاکستان کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس کشتی میں بیٹھے ہوئے افراد کے درمیان ایک مکالمہ جاری ہے:

''اندر کے حبس سے تو بہر حال بہتر صورت ہے''

''کوئی بہتر صورت نہیں - اندر حبس، باہر بارش، آدمی آخر کہاں جائے؟''

''سب کچھ تو ڈوب گیا اب آخر بارش کیوں ہوئے چلی جا رہی ہے''

''ہم جو باقی رہ گئے ہیں مگر ہم ہیں کتنے - انگلیوں پر گن لو- باقی تو چرند پرند ہی ہیں''

''ہاں باقی تو چرند پرند ہی ہیں۔ شاید اسی لیے حبس بہت زیادہ ہو گیا ہے۔ جانوروں کے درمیان سانس لینا کتنا مشکل ہوتا ہے۔ پتا نہیں کب تک ہم اس طور جانوروں کے درمیان بسر کرتے رہیں گے'' (بحوالہ ''کشتی'')

علامتی افسانے میں رشید امجد اپنے اسلوب کے باعث ایک منفرد پہچان رکھتے ہیں۔ یہ اسلوب ان کے موضوعات سے پیدا ہوا ہے۔ لمحۂ موجود سے عدم اطمینان اور کسی تبدیلی کی خواہش ان کی کہانیوں کے بین السطور چلتی رہتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے افسانوں میں بے یقینی کی ایک کیفیت رہتی ہے اور ہم ان کے وجود کی گمشدگی کو بڑی آسانی سے محسوس کر سکتے ہیں۔ 1977ء کے بعد انہوں نے جو افسانہ لکھا اس میں اندھیرا، قبریں، جنازہ، موت ایسے استعارے ہیں جن کی مدد سے وہ دورِ آمریت کی خوفناک شکل کو اجاگر کرتے ہیں۔ ''پت جھڑ میں مارے

گئے لوگوں کے نام‘‘ ان کی ایک ایسی کہانی ہے جو ہمیں عصری صورتحال کی اذیت ناکی سے آگاہ کرتی ہے۔

’’درخت، قبریں، راستے سب گم ہو گئے ہیں۔ جس دیوار پر میں بیٹھا ہوا ہوں وہ بھی کھو گئی ہے۔ مجھے اپنا آپ بھی نظر نہیں آ رہا۔ صرف میں سوچ سکتا ہوں۔ میں چیخنا چاہتا ہوں مگر میری آواز اندھیرا ہے۔ میں بولنا چاہتا ہوں مگر میرے لفظ اندھیرا ہیں۔ میں سوچتا ہوں، میں ہوں - اس سے آگے اندھیرا، گاڑھا اندھیرا۔‘‘

(پت جھڑ میں مارے گئے لوگوں کے نام)

اندھیری پراسرار فضا اس عہد میں رشید امجد کے افسانوں کا پس منظر بناتی ہے۔ اور اکثر وہ بے یقینی کے عالم میں اپنے آپ کو ٹٹول کر اپنے ہونے کا یقین کرتا رہتا ہے لیکن بعض کہانیوں میں اس کا بیان نہایت واضح بھی ہے۔

’’کئی طویل ٹھٹھرتی ہوئی راتوں کو آنکھوں کی گودیوں میں اتار اتار کر اس نے فیصلہ کیا کہ وہ زہر کا پیالہ پی لے یا پھر جلا وطن ہو جائے تو کیا وہ سچ مچ جلا وطن ہو جائے -؟ اسے اپنے شہر سے بڑی محبت ہے۔ وہ اسے چھوڑنا نہیں چاہتا کسی بھی حالت میں - تو پھر زہر کا پیالہ پی لے لیکن بزدل تو بچپن سے ....‘‘ (ریزہ ریزہ شہادت)

احمد جاوید کے افسانوں میں بھی اس عہد کی جبریت اپنی مکمل بدہیئتی کے ساتھ ظاہر ہوئی ہے۔ ان کے بیشتر افسانے سیاسی منظر نامہ رکھتے ہیں۔ جبس اور اس کے متعلقات کو ظاہر کرنے

کے لیے انہوں نے کیڑے مکوڑوں، جانوروں اور پرندوں سے بہت کام لیا ہے۔ ان کے ہاں کہانی بعض اوقات محض افسانوری رنگ کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے۔ تاہم بعض اوقات وہ تاریخ کے پس منظر میں تجزیاتی مطالعہ کرنے کی بھی کوشش کرتے ہیں۔

''سن اے مسافر تو ہی سن - تیرے اس مشکی گھوڑے کی خیر - تیری اس چمکتی زین کی خیر - تیری تلوار کا دستہ ہاتھی دانت کا بنا ہو گا - بہت خوشنما ہے، بہت دیدہ زیب ہے۔ تو مجھے بادشاہ لگتا ہے، کوئی شہزادہ لگتا ہے .... تیرے ان مصاحبوں کی خیر - مگر یہ تو بتا تو جو اس چوک میں بہت دیر سے ایستادہ ہے کیا تجھے دھوپ نہیں لگتی - تیرا پسینہ کیوں نہیں بہتا - تیرا گھوڑا چلنے سے کیوں عاری ہے - تیری آنکھیں کیوں پتھرائی ہیں - اور یہ تیرے گھوڑے کے پیچھے کون بندھا ہے - یہ جو زمین پہ پڑا ہے - خاک سے لگا ہے - سن میں تجھے اک حکایت سناؤں کہ پہلے بھی یہ منظر میں نے دیکھا ہے'' (سن تو سہی)

'' - وہ روندتے ہوئے، کچلتے ہوئے، ہانکتے ہوئے پھیلتے چلے گئے - آگ اور دھوئیں کا غبار اترا تو غلام پا بہ زنجیر ان کے روبرو تھے - ہمیں بتایا گیا ''خدمت گزارو اور غلامو - تم ہمیشہ سے فتح کیے جانے کے لیے تھے - ہم نے دعاؤں میں گھوڑوں اور مویشیوں کے ساتھ تمہیں بھی مانگا سو پا لیا'' (پیادے)

انور سجاد کا شمار ان افسانہ نگاروں میں ہوتا ہے جنہوں نے 60ء کی دہائی میں جدید

افسانے کی روایت کو پھلنے پھولنے کا راستہ فراہم کیا۔ ان کی کہانیوں میں سماجی و معاشرتی تشدد کا ذکر ابتدا ہی سے موجود ہے۔ 1977ء کے بعد جو چند افسانے انہوں نے لکھے، ان پر مزاحمتی ادب کے اثرات بھی پڑے۔ اپنے عہد کی آمریت کو انہوں نے کس نگاہ سے دیکھا، اس کا اندازہ درج ذیل اقتباس سے لگایا جا سکتا ہے:

''سیاہ گھوڑے پر سوار انسانی پنجر، سینے پر اعلیٰ کارکردگیوں کے تمغے، آنکھوں کی جگہ خلا، جو ان میں جھانک کر دیکھتا ہے، وقت اس کے لیے رک جاتا ہے۔ ہونٹ نہ ہونے کے باعث دانت طنزیہ مسکراہٹ میں پھیلے دکھائی دیتے ہیں۔ کھوپڑی پر ٹکی سیاہ چادر جو لہراتی اٹک گئی ہے۔ پنجر کی گود میں ڈھول جسے بجانے کے لیے پنجر کا ہاتھ انسانی بازو کی ہڈی تھامے فضا میں اٹھا ہے۔'' (سیاہ رات) ۵.

یہ طے ہے کہ مزاحمتی افسانے میں شدید دکھ، مایوسی، خوف، تشویش اور بغاوت کے عناصر گھل مل گئے ہیں۔ تمام افسانوں میں یوں ظاہر ہوتا ہے جیسے عصری صورتحال گہری تاریکی میں ڈوبی ہے۔ افسانہ نگاروں نے اپنے جذبات کے اظہار کے لیے زیادہ تر علامتوں سے کام لیا ہے۔ مگر یہ ایسی علامتیں نہیں ہیں جو صورتحال پر پردہ ڈالتی ہوں بلکہ ایسی ہیں کہ جن سے معنی کی تفہیم بہت آسان ہے اور اکثر جگہوں پر تو افسانہ نگاروں نے اپنے جذبات کا اظہار علامت استعمال کیے بنا اور بغیر کسی لگی لپٹی کے کیا ہے۔ خاص طور پر اس وقت جب اپنی صورتحال کو تاریخ کے پس منظر میں دیکھنے اور سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے:

''اخبار والے سرخیاں لگاتے ہیں۔ دو لاکھ کے مجمعے نے کوڑے لگتے ۶.

دیکھے، تین لاکھ کے ہجوم نے پھانسی لگتی دیکھی۔ مگر کوئی اداریہ نہیں لکھتا
کہ یہ سب کتنا انسانیت سوز ہے۔ آدمی کو یوں نہ گراؤ۔''
(آگ گلستاں نہ بنی - سعیدہ گزدر)

''اس نے میرے کندھے پر ہاتھ رکھا اور نرم لہجے میں بولا ''اصل بات یہ ہے کہ تاریخ کے سفر میں آدمی کو اپنی کم مائیگی اپنے حقیر پن کا احساس ہو جائے تو اسے مر جانا چاہیے۔'' مگر وہ آہستہ سے پیچھے ہٹتے ہوئے بولا ''ہمارے اختیار میں یہ بھی نہیں۔''
(وسکی اور پرندے کا گوشت - احمد داؤد)

''افسوس - اب ہمیں تجربوں کے خوف ناک آسیب بھی ناکام عمل دہرانے سے نہیں روک سکتے کہ ہم جو اپنی ہی سرزمین کو بار بار فتح کرنے کے عادی ہو چکے ہیں۔ قطب شمالی کے سفید بھیڑیوں کی طرح آنکھ جھپکنے کے کسی موقع کو خالی نہیں جانے دینا چاہتے - کبھی نہیں - کبھی نہیں۔''
(سہیم ظلمات - اعجاز راہی)

اردو ادب میں ہر عہد کے اثرات اس عہد کے ادب پر ضرور پڑتے رہے ہیں۔ میر تقی میر، خواجہ میر درد اور مرزا رفیع سودا کا عہد سیاسی انتشار اور طوائف الملوکی کا دور تھا۔ اس دور میں کوئی ایسا شاعر نہیں ہے جس کے ہاں اس زمانے کی انتشاری کیفیت نے اثر نہ ڈالا ہو جبکہ میرؔ کو تو اپنے اس وصف کے باعث بھی بہت شہرت حاصل ہوئی۔ بیسویں صدی کے آغاز پر جب انگریز حکومت کے خلاف سیاسی صف بندیوں کا آغاز ہو گیا تھا تو ادب میں بھی ایسے عناصر آنے

لگے تھے جن میں باغیانہ عنصر نمایاں تھا۔ پریم چند کے ہاں ''دنیا کا انمول رتن'' اور ''سوزِ وطن'' میں وطن پرستی اس بات کی علامت ہے کہ وہ حاکم ومحکوم، ظالم ومظلوم کو شناخت کر سکتے تھے۔ 1932ء میں اشاعت پذیر ہونے والا افسانوی مجموعہ ''انگارے'' بھی اپنے باغیانہ اندازِ نظر کے سبب مزاحمتی ادب میں شمار ہوسکتا ہے۔ ترقی پسند مصنفین کی انجمن کو تو سیاسی سماجی حوالے ہی سے جانچا جاتا ہے لیکن یہ بات نظر انداز نہیں کی جاسکتی کہ اس تحریک کے پس پردہ انگریزی سامراج کے خلاف شدید نفرت کا عنصر بھی شامل تھا۔ ادب میں مزاحمت کا رویہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب گردوپیش میں ظلم اپنی انتہا کو ہو۔ اور ادیب ظلم کے خلاف اپنی آواز کو اجتماعی آواز کا حصہ بنا دیں۔ 1940ء میں افسانوی ادب پر تبصرہ کرتے ہوئے افسانہ نگار حمید اختر نے لکھا ہے:

> ''ہمارے ادیبوں نے ہر ظلم کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی۔ جہاں کہیں مزدوروں پر گولی چلی، جہاں کہیں حکمران طبقہ نے تشدد کا بازار گرم کیا، ادیبوں نے اس کے خلاف اپنی نفرت اور غم وغصہ کا اظہار کیا۔ ہوسکتا ہے یہ آواز ابھی بہت بلند نہ ہو یا زیادہ لوگوں تک نہ پہنچ سکی ہو مگر اس حقیقت سے کون انکار کرسکتا ہے کہ حساس دانشوروں نے اپنا فرض پورا کرنے میں کوتاہی نہیں کی۔''(31)

انگریزی سامراج کے زمانے میں ظلم کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرنے کی روایت تخلیقی ادب میں اکثروبیشتر دستیاب ہو جاتی ہے۔ کرشن چندر کا افسانہ ''ان داتا''، منٹو کا ''نیا قانون'' ایسی ہی کوششیں ہیں۔ شاعری میں بھی ن۔م۔راشد، فیض احمد فیض، مجاز وغیرہ کے ہاں مزاحمتی انداز دکھائی دے جاتا ہے۔ قیام پاکستان کے بعد بھی مکمل آزادی کی جدوجہد دانشور کا

مقسوم رہا ہے۔ بالخصوص 1958ء کے مارشل لا کے بعد ادب میں احتجاج اور مدافعت کا رد یہ شدید تر ہوتا گیا۔لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ہمارے ہاں 1977ء کے مارشل لا سے قبل مزاحمتی ادب کی اصطلاح بڑے پیمانے پر استعمال نہیں ہوئی۔ اس سے قبل 1958ء کے مارشل لا میں اگر شعروادب میں احتجاجی عنصر داخل ہوا ہے تو ایک تو وہ تمام تر ادب پر حاوی نہیں ہے اور دوسرے وہ احتجاج آزادیٔ اظہار اور سماجی انصاف تک محدود نظر آتا ہے۔ درست معنی میں مزاحمتی ادب کی اصطلاح جبر، تشدد اور حاکمیت کے خلاف تصادم کے جذبے کے ساتھ وابستہ ہے اور یہ جذبہ اپنی پوری طاقت کے ساتھ پہلی دفعہ 1977ء کے بعد ہی ظاہر ہوا۔ ہر چند کہ اس دور میں سماجی بے انصافی، جنسی استحصال وغیرہ جیسے ترقی پسندانہ موضوعات بھی موجود تھے جو ان ادیبوں کے ہاں جو آمرانہ جبریت کے خلاف لکھ رہے تھے، موجود نظر آتے ہیں، مگر ان کا تجزیہ الگ سے کرنا ہی مناسب ہے۔

پچھلے صفحات میں ہمارے پیش نظر ایسا مزاحمتی ادب تھا جو اس عہد کی سیاسی صورتحال کی کجی کو بیان کرتا ہے۔ اس مطالعے میں ہم نے دیکھا کہ ادیبوں کے قومی طرزِ احساس میں تشدد، آمریت اور جبر کے خلاف شدید نفرت اور مزاحمت کا رویہ پیدا ہوا۔ علاوہ ازیں اس صورتحال میں ادیبوں کو قومی آزادی کو لاحق خطرات پر بھی تشویش تھی۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ جمہوریت، آزادیٔ اظہار، قومی سلامتی، عدم تشدد اور غیر استحصالی معاشرے کا خواب اس مزاحمتی ادب میں پوشیدہ ہے جو بالخصوص 1977ء کے بعد تحریر ہوا۔ اس طرح یہ مزاحمتی ادب جو ایک مخصوص دور کی پیداوار ہے، درحقیقت اسی روایت کا حصہ ہے جو برصغیر میں ایک طویل عرصے سے جاری تھی اور جس میں وہ خوش کن خواب پوشیدہ تھے جنہیں قیامِ پاکستان کے بعد بار بار نقصان پہنچتا رہا ہے۔

۵۔ جدید ادب میں پاکستانیت کا شعور

تقسیمِ ہند کے ساتھ جب ایک نیا ماحول پیدا ہوا تو اردو ادب کے مزاج میں کئی بنیادی تبدیلیاں وقوع پذیر ہوئیں۔ پاکستان کا قیام انتہائی پرامن حالات میں نہیں ہوا تھا۔ تصادم کی فضا جو 1940ء کے عشرے میں پیدا ہوئی، وہ پروان چڑھتی رہی اور جب دو آزاد مملکتیں وجود پا گئیں تو اسی کے ساتھ فسادات پھوٹ پڑے۔ یہ فسادات اپنے ساتھ آگ اور خون کی ہولی لے کر آئے جو پورے ہندوستان میں کھیلی گئی۔ دونوں طرف نقصان ہوا۔ قتل و غارت گری، لوٹ مار، عصمت دری اور اغوا کے ایسے ہولناک واقعات ہوئے جن کی کوئی اور مثال نہیں ملتی۔

ان تمام عوام کا اثر ادب پر پڑنا لازم تھا اور اس کا تذکرہ پہلے کیا جا چکا ہے۔ فسادات کا یہ ادب زیادہ دیر تک برقرار نہ رہ سکا۔ جذبات کا دریا اترا تو ایسی تخلیقات میں کمی واقع ہونے لگی جن میں فرقہ وارانہ تصادم کی کہانیاں تھیں۔ لیکن تقسیمِ ہند کے عواقب و نتائج کا ذکر پاکستانی ادب کے رگ و پے میں اس طرح سرایت کر چکا ہے کہ آج بھی ہم اپنے ادب پر اس کے اثرات بخوبی دیکھ سکتے ہیں۔ تقسیم ہند سے محض فسادات کا ادب ہی پیدا نہیں ہوا، کچھ اور نئے عوامل بھی اس کا حصہ بنے۔ ہندوستان سے ہجرت کر کے آنے والے لوگوں کے ہاں وہ دکھ بھی اجاگر ہوا جو نقل مکانی کے باعث فطری طور پر ان کے اندر پیدا ہوا تھا۔

قیام پاکستان کے پیچھے برصغیر کے مسلمانوں کے وہ خواب پوشیدہ تھے جو ہندو اکثریت کی موجودگی میں تعبیر نہ پا سکتے تھے۔ توقع یہ تھی کہ پاکستان بننے کے بعد یہ خواب پورے ہوں گے مگر تقسیم ہند کے فوراً بعد کے سیاسی خلفشار نے ایسا ماحول پیدا کیا کہ سب خواب ابتدا ہی میں چکنا چور ہو گئے۔ یہی وجہ ہے کہ تقسیم کے بعد فسادات کے ادب کے ساتھ ساتھ رائیگانی کا ایک عنصر

بھی ہمیں اپنے شعروادب میں شامل دکھائی دے جاتا ہے۔

قیامِ پاکستان کے وقت تک ترقی پسند تحریک اپنے عروج پر تھی۔ یہ تحریک بنیادی طور پر سماجی انصاف کی تحریک تھی اور ایک غیر طبقاتی سماج کا خواب دیکھتی تھی۔ لیکن تقسیم سے قبل اس نے انگریزی سامراج کے خلاف جدوجہد کا بیڑا بھی اٹھا رکھا تھا۔ اب جب پاکستان بن گیا تو نئے مسائل کو ایک نئے زاویۂ نظر کی ضرورت تھی۔ انگریزی سامراج رخصت ہو چکا تھا۔ سماجی انصاف اب بھی ایک بنیادی ضرورت تھی لیکن پاکستان میں رونما ہونے والے سیاسی خلفشار کے باعث ایک نیا عامل بھی پیدا ہو گیا تھا اور وہ عامل خود پاکستان کے وجود کا تحفظ تھا۔ تقسیم سے قبل کانگریسی لیڈروں نے اکثر یہ دعویٰ کیا تھا کہ پاکستان اپنا وجود برقرار نہ رکھ سکے گا۔ بعض ذہنوں میں اب یہی تشویش سر اٹھانے لگی تھی۔

سوال یہ تھا کہ پاکستان کا تحفظ کیسے ممکن ہو؟ کچھ لوگوں کے نزدیک اس تحفظ کی ضمانت نظریۂ پاکستان کے تحفظ میں پوشیدہ تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ادیبوں کا ایک ایسا گروہ سامنے آیا جنہوں نے نظریۂ پاکستان اور اسلام کو پاکستانی ادب کا محورومرکز بنانے کی ترغیب دی۔ پاکستانی اور اسلامی ادب کی تحریکیں اس کا ایک ثبوت ہیں۔ یہ تحریکیں تو زیادہ دیر برقرار نہ رہیں لیکن ہماری تنقید میں نظریۂ پاکستان کا ذکر بڑھ گیا۔ تخلیقی ادب پر تو اس کے اثرات زیادہ نہیں پڑے لیکن جو نئی نسل ادب میں آئی، وہ بحیثیت مجموعی ترقی پسند تحریک سے دور ہوتی گئی۔ یہی وجہ ہے کہ وہ حقیقت پسندانہ زاویہ نگاہ جو تقسیم ہند سے قبل اردو ادب میں موجود تھا، معدوم ہونے لگا اور اس کی جگہ رومانویت کا رجحان اثرانداز ہونے لگا۔ ترقی پسند تحریک پر پابندی کے ساتھ تخلیقی ادب میں قدرے جمود کی کیفیت پیدا ہوگئی اور جب 1958ء میں مارشل لا نافذ ہوا تو حقیقت نگاری کو

بہت نقصان اور ضعف پہنچا۔ نئے حالات میں بیانیہ اور حقیقت نگاری میں کئی طرح کے خطرات پوشیدہ تھے۔

اس طرح ہم جب اپنے ادب کا جائزہ لیتے ہیں تو یہ جاننے میں دشواری نہیں ہوتی کہ قیامِ پاکستان کے ساتھ ہی تخلیقی سطح پر ادب میں ایک خاص طرح کا زوال پیدا ہوا جو 1960ء تک اپنے عروج پر پہنچا۔ جبکہ تنقید میں ترقی پسندی کے نقطہ نظر میں بھی 1947ء کے بعد کمی آتی گئی اور بعض دوسرے مذہبی یا اخلاقی نظریات فروغ پاتے گئے۔ یوں 1960ء کی دہائی تک یہ اندازہ ہو گیا کہ ادب کو کسی ایسی تبدیلی کی ضرورت ہے جو صورتحال کی عکاسی بھی کر سکے اور ہر طرح کے تخلیقی امکانات کو بھی سامنے لا سکے۔

یہ صورتحال ایک زمانے میں مغرب میں بھی پیدا ہوئی تھی لیکن وہاں ایک تحریک کے خاتمے کے بعد دوسری تحریک اور ایک فکر کے بعد دوسری فکر جگہ لیتی رہی۔ لیکن ہمارے ہاں پچاس کی دہائی تک تبدیلی کے آثار دکھائی نہیں دیتے جبکہ کسی ایسے انقلابی رویے کی ضرورت تھی جو کسی نئے راستے کی بنیاد ڈال سکے۔ قرۃ العین حیدر نے اسی صورتحال میں یہ گلہ کیا تھا:

> ''جدید مغربی ادب نے کمیونزم کی ناکامی کے بعد نئے تصوف کو اپنا لیا مگر وہاں ریئلزم ختم ہوئی تو نیو ریئلزم بھی شروع ہو چکی ہے۔ ہمارے ہاں ریئلزم ختم ہوئی، ترقی پسندی ختم ہوئی، کسی نئے رجحان یا جاندار تحریک نے جنم نہیں لیا۔ .... تکنیک سے بے توجہی کا یہ عالم ہے کہ بڑے پندرہ سال قبل جو راستے سجھا گئے تھے ان پر نہایت پابندی، سعادت مندی اور فرمانبرداری سے چلا جا رہا ہے۔ ہماری اس کم مائیگی

کی کچھ وجہ تو ضرور ہو گی۔ اب بغاوت کیوں نہیں کی جا رہی ہے۔ بغاوت وہ نوٹ ہے جس سے مختصر کہانی کی ابتدا ہوئی۔ روایت سے باغی ہونا اور روایت کو ساتھ لے کر چلنا، ان دو حصاروں سے ادب بنتا ہے"(32)

قرۃالعین حیدر کی ناراضگی بجا تھی اور یہ بھی درست تھا کہ کسی نئی روایت کے آغاز کے لیے روایت سے باغی ہونا اور اسے ساتھ لے کر چلنا ہی اصل راستہ ہے لیکن یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ نئی روایت یوں نہیں پیدا ہوا کرتی۔ ظاہر ہے کہ اگر صورتحال میں یکسانیت پیدا ہو جائے یا جب نئے حالات کا سامنا ہو، لیکن پرانے حربے کارگر ثابت نہ ہو رہے ہوں تو اک ذرا دیر کے لیے جمود طاری ہو جاتا ہے۔ محمد حسن عسکری نے 1950ء میں اس ساری صورتحال کو بنظرِ غائر دیکھا تھا اور اپنی ایک رائے بھی قائم کی تھی:

"بعض اوقات ہمیں ادبی ماحول میں ایک تعطل کا احساس ہوتا ہے۔ یہ تعطل اس وجہ سے پیدا ہوا ہے کہ پچھلے پندرہ سال میں ہمارے ادب میں جو روایات اور جو فکری طریقے رائج ہو گئے تھے اور جن کے سہارے ادیب اپنا تخلیقی کام کرتے تھے ان میں سے بہت سی چیزوں کو وہ اب پاکستان کے لکھنے والے اپنی قوم کے لیے اور خود اپنی تخلیقات کے لیے مضرت رساں سمجھنے لگے ہیں۔ اس لیے اب وہ ان پرانی روایات کے مطابق نہیں لکھنا چاہتے۔ نئے ادبی رجحانات بتدریج ہی پیدا ہوتے ہیں اور ان کے پیدا ہونے سے پہلے کچھ دن تک

چھوٹے موٹے کامیاب، نیم کامیاب اور ناکامیاب تجربے کرنے پڑتے ہیں۔ ہمارے ادیب اسی تلاش اور تفتیش کے دور سے گزر رہے ہیں جو چیز ہمارے ادب کی ترقی کو روک رہی تھی وہ ہمارے ادیبوں کی ذہنی خوداطمینانی تھی۔ کم از کم یہ چیز تو اب دور ہو چکی ہے۔ ادیبوں کا اپنے آپ سے اور اپنی تخلیقات سے غیر مطمئن ہو جانا بھی نیک فال ہے۔''(33)

رومانیت کا یہ سلسلہ جو چند برس چلا بلا جواز نہ تھا۔ ترقی پسند تحریک کی سخت گیری اور فسادات کی المناکی ایسے مسائل تھے جنھوں نے ذہنوں کو رومانویت کی طرف مائل کر دیا۔ ڈاکٹر محمد حسن کا کہنا ہے:

''جب ہنگامی اور صحافتی میلان کی ناکامی نمایاں ہونے لگی تو ایسے افسانہ نگاروں کو زیادہ اہمیت حاصل ہوئی جنھوں نے رومانویت، آراستگیٔ بیان اور ماورائیت کو اپنایا۔''(34)

پچاس کی دہائی میں افسانے کے میدان ہی میں تعطل کا سوال زیادہ اٹھا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ہم نے افسانے کے بارے میں دی گئی ڈاکٹر محمد حسن کی رائے کا تذکرہ کیا ہے۔ اب اسی صنف کے بارے میں شہزاد منظر کی رائے ملاحظہ کیجیے:

''قیامِ پاکستان کے بعد لکھے جانے والے افسانوں کا موضوعات اور رجحانات کے اعتبار سے مطالعہ کیا جائے تو سب سے پہلے جو تبدیلی نظر آتی ہے وہ سیاسی موضوعات کا افسانے سے اخراج ہے۔ آزادی سے

قبل جو موضوعات تھے مثلاً برطانوی استعمار کے خلاف آزادی کی جدوجہد یا حب الوطنی یا معاشرتی اصلاح اور سماجی نا انصافی کے خلاف احتجاج وغیرہ۔ اب یہ موضوعات اپنی کشش اس لیے گنوا چکے تھے کہ ملک آزاد ہو چکا تھا اور ترقی پسند تحریک کے زوال کے باعث نئے افسانہ نگاروں کے سامنے کوئی نصب العین نہیں رہا تھا۔ جس کی وجہ سے سماجی بغاوت معاشی مساوات، طبقاتی جدوجہد اور بھوک افلاس اور بے روزگاری جیسے موضوعات سے ادیبوں کی کوئی دلچسپی نہیں رہی۔ خصوصاً نئی نسل کے افسانہ نگاروں نے نئے موضوعات کی تلاش میں دو راستے اختیار کیے۔ ایک رومانویت کا راستہ اور دوسرا جنس نگاری۔"(35)

شہزاد منظر کی رائے سے کلی اتفاق تو ممکن نہیں اس لیے کہ سماجی معاشی اور طبقاتی انصاف کا عنصر افسانے سے غائب نہیں ہوا تھا۔ احمد ندیم قاسمی، خدیجہ مستور، ہاجرہ مسرور حتیٰ کہ بعض دوسرے لکھنے والے مثلاً ابراہیم جلیس، شوکت صدیقی وغیرہ کے موضوعات کا محور ومرکز یہی عناصر تھے۔ البتہ برطانوی سامراج کے خلاف بنائے گئے موضوعات کا ختم ہو جانا فطری امر تھا۔ آزادی حاصل ہو جانے کے بعد برطانوی سامراج سے مخاصمت کا ایک مرحلہ ختم ہو گیا تھا۔ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ منٹو اور ندیم بطور خاص پاکستانی پس منظر میں ابھرنے والے سیاسی منظر سے بھی اپنے افسانے میں کام لینے لگے۔ البتہ نئی نسل کے بیشتر افسانہ نگاروں کے بارے میں یہ بات درست ہے کہ ان کے ہاں موجود روایت کے خلاف ردِ عمل موجود تھا اور ان کی توجہ رومانویت اور جنس نگاری کی طرف زیادہ تھی اور ہم آسانی سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ رومانویت کا یہ عنصر نئے حالات کی پیداوار تھا۔ یہ رومانویت محض عشق تک محدود نہیں تھی بلکہ اس کے پس منظر

میں بھی نئے قومی حالات تھے جیسا کہ اس سے قبل کہا گیا کہ ترقی پسند تحریک کی سخت گیری اور فسادات کی المنا کی موضوعات میں تبدیلی کا باعث بنی۔

رومانویت کی ایک صورت ناسٹلجیا (Nostelgia) کی شکل میں بھی ظاہر ہوئی۔ ہمارے ایسے شاعر اور ادیب جو برصغیر کے ان علاقوں سے ہجرت کر کے آئے تھے جو ہندوستان میں واقع ہیں، ان کے ہاں قدرتی طور پر یادوں کا وہ سلسلہ رونما ہوا جن کا تعلق ان کے ماضی سے تھا۔ شاعری میں یوں تو بیشتر شعراء کے ہاں ناسٹلجیا مل جاتا ہے لیکن ناصر کاظمی اس کی ایک عمدہ مثال ہیں جنہوں نے جا بجا گزرے ہوئے کل کو یاد کیا ہے۔

شکستہ پا راہ میں کھڑا ہوں، گئے دنوں کو بلا رہا ہوں
جو قافلہ میرا ہمسفر تھا مثالِ گردِ سفر گیا وہ

میں بھٹکتا پھرتا ہوں دیر سے یونہی شہر شہر نگر نگر
کہاں کھو گیا مرا قافلہ، کہاں رہ گئے مرے ہمسفر

پرانی صحبتیں یاد آ رہی ہیں
چراغوں کا دھواں دیکھا نہ جائے

دھیان کے آتش دان میں ناصرؔ
بجھے دنوں کا ڈھیر پڑا ہے

اب وہ دریا نہ وہ بستی نہ وہ لوگ
کیا خبر کون کہاں تھا پہلے

جنہیں ہم دیکھ کر جیتے تھے ناصرؔ
وہ لوگ آنکھوں سے اوجھل ہو گئے ہیں

شاعری میں اگر ناصر کاظمی کا ذکر کیا جا سکتا ہے تو نثر میں قرۃ العین حیدر اور انتظار حسین اس کی دو بڑی مثالیں ہیں۔ جب ان اصحاب نے اپنے افسانوی ادب میں ناسٹلجیا کا ذکر کرنا شروع کیا تو ان پر کڑی تنقید بھی ہوئی تھی لیکن ہمارے لیے اہم بات یہ ہے کہ ناسٹلجیا کا لفظ ہمارے ادب میں 1947ء کی پیداوار ہے اور اس بات کو سمجھے بغیر ہم اپنے ادب میں قومی طرزِ احساس کو تلاش نہیں کر سکتے۔

'' جب ہم نئے طرزِ احساس کی بات کرتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ جن مختلف سطحوں پر ظاہر اور باطن میں تبدیلی پیدا ہو رہی ہے اور نئے اندیشے اور نئی بصیرتیں اور نئے غم جان کو لگے ہیں اور جو بھولی باتیں یاد آتی ہیں انہیں اس طرح جانا پہچانا جائے کہ ان کے بارے میں خود اپنے بارے میں نئی آگاہی پیدا ہو اور اس طرح قبول کیا جائے کہ آگاہی سوچنے اور محسوس کرنے کے انداز میں گھل مل جائے۔ لیکن اس کے ساتھ بڑی دقت یہ ہے کہ نیا زمانہ تو شروع ہو جاتا ہے لیکن پرانا زمانہ ختم نہیں ہوتا وہ اس دیو کی طرح ہے جو زخمی ہو کر بھی

شہزادے کا پیچھا کرتا رہا تھا۔"(36)

ناصر کاظمی اور انتظار حسین نے ہجرت کو تہذیبی گمشدگی کے معنی میں استعمال کرنے کی کوشش کی۔ اس طرح گویا یہ مؤقف اختیار کیا کہ تقسیم کے بعد ہمارے لیے ضروری تھا کہ ہم اس تہذیب و ثقافت کو رائج کرتے جو ہندوستان میں مسلمانوں کی مرکزی تہذیب تھی اور جس تہذیب کا رشتہ مذہب میں پیوست ہے۔ گویا ناسٹلجیا صرف ذاتی ماضی کو یاد کرنے ہی کا نام نہیں بلکہ اپنی تاریخ کو بھی یاد کرنے کا نام ہے۔

جدید ادب کے آغاز کا زمانہ تو ساٹھ کی دہائی ہی ہے جیسا کہ اس سے قبل بیان کیا لیکن اپنی گفتگو میں ہم نے دیکھا کہ 1947ء کے بعد تبدیلی کا ایک عمل شروع ہو گیا تھا۔ ایسی ادبی روایات جو متحدہ ہندوستان میں مشترکہ تہذیبی و نظریاتی پس منظر میں پروان چڑھتی رہی تھیں ان کی جگہ نئی نسل نے نئے تخلیقی امکانات تلاش کرنے شروع کر دیے تھے۔ اگر چہ انہیں کوئی بڑی کامیابی حاصل نہ ہوئی البتہ یہ اندازہ ضرور ہو گیا کہ ایک نیا طرزِ احساس جنم لینے لگا ہے۔ پاکستانی اور اسلامی ادب کی تحریکیں اسی طرزِ احساس کی اپنے مخصوص نقطہ نظر سے وضاحت کرتی دکھائی دیتی ہیں۔ یہ تحریکیں زیادہ دیر برقرار نہ رہیں۔ اس لیے کہ ان کے وجود کا ایک بڑا سبب ترقی پسند تحریک تھی۔ اس کے خاتمے نے ان تحریکوں کے وجود کو بھی متزلزل کر دیا۔ ان کے فکری عناصر ہماری تنقید میں اب تک موجود ہیں۔

ساٹھ کی دہائی میں جو جدید ادب پیدا ہوا اس کے اسباب و محرکات میں ترقی پسند تحریک کا خاتمہ نئے تخلیقی امکانات کی ضرورت، حقیقت نگاری کی سخت گیری اور نیا سیاسی ماحول سبھی کچھ شامل تھا۔ پچاس کی دہائی میں ادب پر رومانویت کی تہہ چڑھ گئی تھی لیکن 1958ء میں جب

مارشل لا نافذ ہوتو ایسے حالات پیدا ہو گئے کہ نئی زبان اور نیا انداز وضع کرنے میں آسانی ہوگئی۔

جب ترقی پسند تحریک پر پابندی عائد ہوئی تو تمام ترقی پسند ادیب حلقہ اربابِ ذوق کے پلیٹ فارم پر اکٹھا ہونے لگ گئے۔ دوسری طرف حلقے کے ادیب آغاز ہی سے جدت پسند تھے۔ خارجی حقائق کے بیان پر انہیں اعتراض تو نہیں تھا لیکن دروں بینی سے بھی گریز نہیں کرتے تھے۔ علاوہ ازیں میراجی کے سبب سے نفسیات کا علم حلقے کے ادیبوں کی ادبی فکر کا تعین کرتا تھا جبکہ ترقی پسند ادیبوں کو سماجی شعور سے غرض رہی تھی۔ اب اس پلیٹ فارم پر دونوں فکری دھاروں کا اشتراک ہوا۔ اس طرح ایک نئی صورت پیدا ہونے لگی۔ سماجی شعور کی جگہ تہذیبی ونفسیاتی شعور نے حاصل کر لی جبکہ زبان و بیان کی سطح پر حقیقت نگاری کے خلاف ردِعمل شروع ہوا۔

ساٹھ کی دہائی کی شناخت یہ ہے کہ شعروادب کی زبان میں بنیادی تبدیلیاں پیدا ہونا شروع ہوئیں۔ علامت، استعارہ اور امیجز برتے جانے لگے۔ کہیں یہ تبدیلی مثبت انداز سے آئی اور کہیں اس کے سبب سے ابہام پیدا ہوا۔ نئی لسانی تشکیلات کا ذکر گزشتہ باب میں کیا جا چکا ہے۔ اس تحریک کے لوگوں کا خیال یہ تھا کہ چونکہ زمانہ بدل رہا ہے، حقائق بھی بدل رہے ہیں، صنعتی ترقی نے اسلوبِ زیست کو بھی تبدیل کر دیا ہے، اب زندگی کے حقائق اور انسانی ذات کی نفسی پیچیدگیوں کو مروجہ زبان کے ذریعے بیان نہیں کیا جا سکتا، اس لیے ان روایات کے ساتھ زندہ نہیں رہا جا سکتا جو ادب میں پہلے سے موجود ہیں۔

> ''ہماری آج کل کی زندگی جن تغیرات کو بطور اساس قبول کرتی ہے ان سے روکشی ممکن نہیں۔ جو جانا پہچانا اور مانا منوایا ہوا تھا، ریت کے ذروں کی مانند بکھر گیا ہے۔ کئی لوگ ان منتشر ذروں سے فرسودہ

> معاشرے کو قائم کرنے کے لیے ہاتھ پاؤں مار رہے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اگر رفتہ و گذشتہ اسلوبِ زیست کو کسی طور جینے مرنے پر لاگو کر دیا جائے تو زمانہ حال اپنے آشوب سمیت منہا کیا جا سکتا ہے۔ اپنا زمانہ چھوڑ کر کسی موہوم زمانے کی تلاش میں سرگرداں ہونا کچھ اتنی بری بات نہیں رہی۔ یہ کثیر تعداد شرفاء کی اس تلاش سے شرافت کا سکہ چلاتی ہے۔ اِدھر اُدھر تیرتی پھرتی ہے ورنہ کون نہیں جانتا کہ وقت حاوی ہو کر ہی رہتا ہے۔ وہ اسلوب زیست جو ہمارے آپ کے گھروں میں آ بسا ہے، اجنبی ہے نہ غیر حقیقی زندہ و توانا ہے۔ اس کی گھمبیرتا اس واویلے سے بھی متعین ہوتی ہے جو اس کے خلاف برپا ہے۔ روزانہ ایرے غیرے اور ثقہ بزرگ کچھ نہ کچھ کہتے ہی ہیں۔ بڑے عرصے سے کہہ رہے ہیں، کہتے ہیں مگر کچھ کر نہیں پاتے۔ نیا اسلوب زیست بڑی تیز رفتاری سے بڑھے چلا آ رہا ہے۔ روکے سے رکتا نہیں، تبدیل کرنے سے تبدیل نہیں ہوتا۔ اپنی ہٹ کا پکا ہے جیسے چاہتا ہے حاوی ہوتا ہے۔"(37)

ساٹھ کے جدید ادیبوں نے جب اپنے ہاں انقلابی تبدیلی کی ضرورت کو محسوس کیا تو مغرب سے اس کی مثالیں پیش کیں۔ مغرب میں پہلی جنگ عظیم اور دوسری جنگ عظیم کے درمیان کئی طرح کی تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ صنعتی ترقی کا عمل انیسویں صدی میں شروع ہو گیا تھا۔ اس نے کئی طرح کے افکار پیدا کیے۔ یہ افکار بالخصوص بیسویں صدی کے آغاز پر ہمارے ادب میں داخل ہوئے اور جوں جوں ہمارا ادب ترقی کرتا گیا مغرب کی تمام تحریکات، علوم اور ادبی

تبدیلیاں ہمارے ادب کا حصہ بنتی چلی گئیں۔ عزیز حامد مدنی نے اپنی کتاب ''جدید اردو شاعری'' میں اس کی تفصیل بیان کی ہے:

''پہلی جنگِ عظیم اور دوسری جنگِ عظیم کے درمیان کی مدت میں رومانی عہد کے شعراء انگریزی ورڈزورتھ، شیلی، کیٹس اور بائرن بلکہ بعد میں ٹینی سن اور میتھیو آرنلڈ کے اثرات بھی اردو شاعری میں آ گئے اور جوشؔ و فراقؔ کے دور میں یہی اثرات غالب تھے۔ اس دور میں یورپ میں متضاد تہذیبی اور سیاسی نظریے بھی پیدا ہوئے۔ اسی دور میں انقلاب روس بھی ہوا ہے۔ مارکسی فکر کے اثرات بھی بڑھتے چلے گئے۔ اسپین میں خانہ جنگی ہوئی ۔ اس دور میں مغرب کا ادبی افق بدلتا چلا گیا۔ فرانسیسی اینگلوسیکسن اور جرمن، اطالوی اور ہسپانوی ادیبوں کی تخلیقات میں اپنی تاریخ و تہذیب کے پس منظر میں علامت نگاری، امیجسٹ اسکول، ڈاڈاازم اور سرئیلزم کی تحریکیں تک آئیں اور ان کے اثرات کا دائرہ بھی باہر کے ادیبوں پر ملتا ہے۔ خود ہماری شاعری نے علامت نگاری اور امیجسٹ اسکول کو قبول کیا۔ اس دور میں فکری اعتبار سے ہماری توجہ برطانوی امپیریلزم کا جوا اپنے کاندھوں سے اتار پھینکنے کی تھی اور ساتھ ہی اپنی تہذیب کی ازسرِ نو تعمیر کی طرف تھی۔ ہم نے اس عہد میں تاریخی عوامل کے وہ زاویے جو سوشلزم میں موجود تھے، قبول کیے اور جدید مفکرین اور سائنس دانوں کی نئی تخلیقات کے اثرات بھی قبول کیے۔ 1930ء سے 1974ء تک ہمارے شعراء نے

یورپ اور امریکا کی ادبی تحریکوں کا مطالعہ کیا اور مغرب کے بڑے ادبا وشعرا کے اثرات بھی ہمارے یہاں آئے۔ بلکہ انگریزی، امریکی، روسی اور فرانسیسی اہم شعراء میں جو اس دور میں لکھ رہے تھے ہم نے ان کی فکر، اسلوب و ہیئت کو بھی اپنے معاشرے کے تغیرات کی ترجمانی کے لیے سامنے رکھا۔"(38)

یہ بات واضح ہوگئی کہ مغرب میں وقوع پذیر ہونے والی تبدیلیاں ہمارے ادب میں بھی داخل ہوئیں اور یہ سب تبدیلیاں تقلید برائے تقلید نہیں تھیں بلکہ ان کی مدد سے اپنے معاشرے کے تغیرات کو بیان کرنا بھی تھا۔ جب افتخار جالب وغیرہ نے روایت سے انحراف کیا تو ان کا مؤقف یہی تھا کہ چونکہ معاشرہ نئی تبدیلیوں میں مبتلا ہو رہا ہے لہٰذا اس کے اظہار کے لیے نئے وسائل اور ذرائع کی ضرورت ہے جو پرانے اندازِ فکر اور پیرایۂ اظہار کے ذریعے ممکن نہیں۔ ساٹھ کی دہائی میں پہلی تبدیلی نظم میں آئی۔ افتخار جالب، جیلانی کامران، محمد سلیم الرحمٰن، عباس اطہر، جون ایلیا اور بے شمار دوسرے شاعروں نے نئے موضوعات اور نئی لفظیات کو فروغ دیا اور ایک نئی طرز فکر کا منظر نامہ پیش کیا۔ جدیدیت کا جو تصور نظم میں آیا تھا وہ جلد ہی افسانے میں بھی دکھائی دینے لگا لیکن ابتدائی عہد میں شعروادب کی تبدیلیاں تجرباتی سطح پر تھیں اور نفسیاتی جبر کا اظہار بھی کرتی تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس زمانے کے ادب میں فردیت کا تصور بھی پیدا ہوا۔ اس کا مطلب انفرادی آزادی ہے۔ یہ تصور بھی مغرب سے آیا ہے۔ ترقی پسند تحریک اجتماعی زندگی کو موضوع بناتی تھی جبکہ ساٹھ کی دہائی کے ادیبوں نے فرد کی ذات کو سب سے اہم اور مقدم قرار دیا۔ یہی وجہ ہے کہ ہماری شاعری میں نفسی پیچیدگیوں کا بہت ذکر ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ جنسیات کا بھی ذکر ہمیشہ سے زیادہ ہے۔ ذات کی یہ آزادی مغرب کی نئی شعری روایت تھی جو کسی منشور یا

لائحہ عمل کی پابند نہ تھی۔

> ''اصل یہ ہے کہ جب سائنس کی تیز رو ترقیوں نے مستحکم عقائد کو بھی تہس نہس کر کے رکھ دیا تو شاعروں اور ادیبوں کے پاس ایسا کوئی عقیدہ نہ رہا جو اس کے (فرد کے) پورے وجود کو کسی مقصد سے ہم کنار کر سکے۔ اس لیے اسے کسی جماعت اور پیام سے دلچسپی نہ رہی۔ اس نے فلسفہ سیاست، مذہب اور اخلاق کی گرفت سے آزاد ہونے کی کوشش کی اور اپنے پہلوں کی طرح خدا، کائنات اور حیات کی تکون سمجھنے کے بجائے اپنی ذات کے عرفان کی کوششوں میں محو ہو گیا۔''(39)

ترقی پسند ادیبوں نے فردیت کو ہمیشہ فرار کا عمل قرار دیا ہے لیکن ایک نقطۂ نظر یہ بھی ہے کہ فردیت کا تصور آزادی کا تصور ہے جو جمہوری معاشروں کی پیداوار ہے۔ گویا فردیت نفسیاتی بیماری نہیں بلکہ آزادی کی خواہش اور ضرورت ہے۔ فردیت کا تصور جدید ادب میں اس لیے بھی آیا ہے کہ نئے ادیبوں نے فلسفۂ وجودیت سے بھی گہرا اثر قبول کیا۔ یہ فلسفہ شدید تنہائی، ہزیمت، شکست اور انانیت کو پیدا کرتا ہے جو فردیت کی بنیادیں ہیں۔

> ''وجودیت کے اثر یا منطقی نتیجے کے طور پر انانیت اور خود بینی اور تنہائی کی حسیت بھی شدید ہوئی اور وہ بھی نئی شاعری کے خواص کا حصہ بن گئی۔ ''میں'' کی اس شدت نے ہر شے کو حقارت کی نظر سے دیکھا صرف اپنی بصیرت کو رہبر مانا جس سے معاشرے سے برگشتگی کی لے

اور تیز ہوگئی۔"(40)

ساٹھ کی دہائی میں جب جدیدیت نے جنم لیا تو اس کے اسباب میں ترقی پسند تحریک کا ردِعمل، نئی مغربی تحریکات ونظریات کا اثر اور زندگی کے بدلتے رویے اور اقدار تھے۔ جدیدیت کے اس رویے نے اسلوب کی سطح پر بہت سی تبدیلیاں پیدا کیں۔فکر میں کہیں کہیں انتشار پیدا کیا لیکن مستقبل بینی کا رویہ بھی پیدا ہوا۔ ادب کی جدید تکنیکوں اور پیرایہ ہائے اظہار کو آغاز میں آسانی سے قبول نہیں کیا گیا۔ پرانی نسل کے لوگوں نے اسے فراریت، انانیت اورفردیت قرار دیا لیکن اس کے اسباب پرغورنہیں کیا۔نئی مملکت، نئے مسائل اور نئے موضوعات کو یقیناً ایک نئے اندازِ نظر اور پیرایۂ اظہار کی ضرورت تھی۔ یہاں اس بات کونظرانداز کرنا بھی مناسب نہیں ہو گا کہ ایک بڑا عامل 1958ء کا مارشل لا بھی تھا۔ اس مارشل لا نے آزادی اظہار پر قدغن لگائی تو بیانیہ اورحقیقت نگاری کا رویہ فکری طور پر بیکار ہوگیا۔ اس میں کئی طرح کے اندیشے تھے۔ اس نے بھی علامت، امیج اور دیگر نئے فنی وسائل کوشعروادب میں جگہ بنانے کی سہولت فراہم کی۔ ڈاکٹر رشید امجد کہتے ہیں:

> "مارشل لا کے اثرات آہستہ آہستہ سرایت کر کے معاشرے کی اندرونی پرت تک پہنچ گئے۔ خوف اور بے سمتی کی فضا نے داخلیت اور نئی مابعدالطبیعیاتی فکر کوجنم دیا۔ دوسری شخصیت کی دریافت، باطنی شکست و ریخت، ایک شخصیت میں کئی شخصیتوں کی تلاش اور مجمع میں تنہائی کا احساس نمایاں موضوع بن گئے۔ ستمبر 1965ء میں قومی شناخت کا ایک نیا مرحلہ شروع ہوا۔ اس جنگ نے وطن پرستی اور زمین کی اہمیت

> کے جذبوں کو بیدار کیا۔ دفاعِ پاکستان کے حوالے سے ایک نیا موضوع سامنے آیا جس کا زیادہ عمدہ اظہار شاعری میں ہوا۔ خصوصاً نظم میں 1968ء کی عوامی تحریک نے نظریاتی بحث کو دوبارہ تازہ کر دیا اور نو ترقی پسندی کی اصطلاح مقبول ہونے لگی۔ فرد کی بجائے اجتماع اور خارج کی باتیں ہونے لگیں۔ لیکن یہ پرانی حقیقت نگاری کی تجدید نہ تھی بلکہ خارجی حقیقت نگاری اور باطنی دروں بینی کا ایک نیا امتزاج تھا جسے ستّر کی دہائی کی نسل نے آگے بڑھایا۔"(41)

رشید امجد نے 1958ء کے مارشل لا کے اثرات کے ساتھ جدید ادب کے آغاز کا تذکرہ کیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ خوف اور بے سمتی نے داخلیت کو جنم دیا اور یہی داخلیت ساٹھ کی دہائی کے نئے ادب کی شناخت ہے جسے آگے چل کر 1965ء کی جنگ نے ایک نئی شکل دی۔ نئے ادب پر اس جنگ کے اثرات یہ ہیں کہ اس کی وجہ سے ہمارا ادیب زمین اور وطن کی اہمیت اور محبت سے سرشار ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ اس جنگ کے زمانے کے بعد سے لسانی مباحث میں کمی واقع ہوگئی اور قومی موضوعات کی اہمیت بڑھ گئی۔ 1968ء میں جب ایوب خان کے مارشل لا کے خلاف تحریک شروع ہوئی تو شعروادب میں سے فردیت کا تصور مٹ گیا۔ اجتماعی زندگی کا تصور پیدا ہوا۔ جمہوریت اور آزادی اور ظلم و استحصال کے خلاف فکر نے کروٹ بدلی۔ اسی لیے یہ بات اکثر کہی جاتی ہے کہ ستّر کی دہائی کا ادیب اپنے گردوپیش اور اپنی زمین سے زیادہ قریب ہے۔ ستّر کی دہائی میں جو نئی نسل سامنے آئی وہ اپنی نفسی پیچیدگیوں میں مبتلا نہیں تھی اور نہ ہی فلسفۂ وجودیت کی طرف مائل تھی۔ بلکہ ستّر کی دہائی میں ہمارا ادب اپنے گردوپیش اور خارجی حقائق کو اپنا موضوع بناتا ہے۔

زبان و بیان میں جو تبدیلیاں ساٹھ کی دہائی کے جدید ادیبوں نے لانی شروع کی تھیں ان کا عمل ستر کی دہائی میں سُست نہیں پڑا بلکہ اس میں ایک حد تک اضافہ ہی ہوا ہے۔ لیکن ان تبدیلیوں کا تعلق بہر حال اجتماعی زندگی اور خارجی حقائق کے ساتھ تھا۔ یہ دہائی ہماری قومی زندگی میں اس لیے اہم ہے کہ اس میں ہر لمحہ نئے سانحات اور واقعات پیدا ہو رہے تھے۔ صورتحال اتنی گمبھیر اور پیچیدہ تھی کہ اس کو بیان کرنے کے طریقۂ کار میں بھی پیچیدگی کا داخل ہو جانا قدرتی امر تھا۔ وہ عوامی تحریک جو 1968ء میں شروع ہوئی، فوری طور پر کسی مثبت نتیجے پر ختم نہیں ہوئی۔ ریاستی مشینری اور عوامی جوش وجذبے کا تصادم روزمرہ کا معمول بنا اور اس کے نتیجے میں ایک مارشل لا ختم ہوا اور دوسرا نافذ ہوا۔ 1970ء میں انتخابات ہوئے مگر عوامی امنگیں بر نہ آئیں اس لیے کہ مشرقی پاکستان میں آزادی کی تحریک نے ملک میں دونوں بازوؤں میں سیاسی رسہ کشی اور تصادم کو جنم دیا۔ 1971ء میں سقوطِ ڈھاکا کا واقعہ پیش آیا اور یوں ایک ایسا قومی المیہ پیدا ہوا جس نے نئی نسل کے مزاج میں شکست اور ہزیمت کو سرایت کر دیا۔ نہ صرف یہ کہ اجتماعی زندگی خلفشار کا شکار ہوئی بلکہ شعروادب میں بھی نیا رویہ پیدا ہوا۔

اس رویے میں ابھی توازن و اعتدال نہ تھا۔ شکست و ہزیمت نے ذہنوں کو پراگندہ کر دیا تھا۔ کئی طرح کے تشویشناک سوالات تھے جن کا کوئی جواب دستیاب نہ تھا۔ سفرنامہ نگار محمد کاظم نے مغربی جرمنی میں اس دکھ کو محسوس کیا اور اپنی ذہنی کیفیت کو اس طرح بیان کیا:

''اس جنگ کے نتیجے میں ہم تاریخ کے جس افسوسناک ترین المیے میں سے گزر کر آئے ہیں اس نے مزاج اور ذہن کو ایک اور طرح سے خارج المرکز کر رکھا ہے۔ دماغ میں ایک بھٹی سی تپی ہوئی ہے جس میں

طرح طرح کے سوال بھاپ بن کر اٹھتے ہیں اور کوئی جواب نہ پا کر ذہن کی دیواروں سے سر پٹک کر رہ جاتے ہیں۔ ایسی حالت میں کوئی صحیح الخیال آدمی زمانہ امن و مسرت کی داستان کیسے سنا سکتا ہے اور اگر وہ سنانے پر اپنے آپ کو آمادہ بھی کر لے تو کون ہوگا جو اس بے وقت راگنی پر اپنے کان دھرے گا۔ ابھی جذبات برانگیختہ ہیں .... اور سوچ وفکر کا توازن بگڑا ہوا ہے۔"(42)

سقوطِ ڈھاکا کے اثرات پاکستانی ادب پر بہت نمایاں ہیں۔ شاعری بھی اس سے متاثر ہوئی اور افسانے بھی۔ شاعری میں کیفیت اور تاثر کا عمل دخل زیادہ ہے جبکہ افسانے میں واقعات بکھرے ہوئے ہیں۔ ڈھاکا میں موجود افسانہ نگاروں مثلاً غلام محمد، شہزاد منظر، علی حیدر ملک، امِ عمارہ، عمر خیام اور شام بارک پوری وغیرہ کے ہاں وہ داستانیں بکھری ہوئی ہیں جو ان کے گردوپیش میں جنم لے رہی تھیں۔ مغربی پاکستان (موجودہ پاکستان) میں انتظار حسین، مسعود اشعر، رشید امجد اور بعض دوسرے افسانہ نگاروں کے ہاں بھی شکست کا شدید احساس موجود ہے۔ جن دنوں سقوطِ ڈھاکا کا واقعہ پیش آیا اس وقت پاکستانی افسانے میں جدیدیت کی تحریک عروج پر تھی۔ بنگلہ دیش کے قیام نے جو نیا جذباتی ہیجان پیدا کیا اس نے افسانے کے اسلوب میں نت نئی تبدیلیاں پیدا کرنے کا ایک نیا راستہ کھول دیا۔ سقوطِ ڈھاکا نے جہاں احساسِ شکست کو جنم دیا تھا وہاں باقی ماندہ پاکستان کے بارے میں تشویش کو بھی ابھارا تھا۔ یہی خوف اور تشویش مختلف علامتوں کی شکل میں ظاہر ہوئی ہے۔ ممکن ہے یہ عناصر رفتہ رفتہ ناپید ہو جاتے لیکن 1977ء کے مارشل لا نے شکست و ہزیمت اور تشویش کے عناصر کو مسلسل قائم کیے رکھا۔ اگرچہ رشید امجد نے اپنے ایک مضمون میں اس چھوٹے سے وقفے کا مناسب تجزیہ کیا ہے جو جمہوری آزادی کے

ساتھ آیا اور پھر مارشل لا کی نذر ہو گیا:

''سقوطِ ڈھاکا نے مجموعی مایوسی کو گہرا کر دیا لیکن جمہوریت کے آغاز اور پہلی بار ایک متفقہ آئین نے چند ہی برسوں میں پرانے زخموں پر مرہم کاری کا عمل شروع کر دیا۔''(43)

پاکستان میں اردو ادب کے فکری پس منظر میں سیاسی عناصر بہت نمایاں ہیں۔ آغاز میں ہم نے دیکھا کہ فسادات، ہجرت اور مہاجرین کی آباد کاری کا افسانے پر غلبہ ہے۔ 1958ء کے مارشل لا نے بھی اپنے اثرات چھوڑے۔ 1965ء کی جنگ کا بھی اثر ہوا۔ جبکہ سقوطِ ڈھاکا نے تو ادب میں بہت سی بنیادی تبدیلیاں پیدا کیں۔ پاکستان ابتدا ہی سے جمہوری آزادیوں سے محروم کر دیا گیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ جب 1968ء میں عوامی تحریک کا آغاز ہوا اور اس تحریک کے نتیجے میں اسمبلی وجود میں آئی جس نے کامل اتفاق سے آئین منظور کیا تو ہر چند کہ سقوطِ ڈھاکا نے مزاجوں میں مردنی پیدا کر دی تھی، شعروادب میں خوشگوار پس منظر بھی جنم لینے لگا تھا۔ لیکن یہ سلسلہ زیادہ دیر تک برقرار نہ رہ سکا اور 1977ء کے مارشل لا سے مایوسی اور بددلی کے وہ سب زاویے جو سقوطِ ڈھاکا کے ساتھ پیدا ہوئے تھے دوبارہ عود کر آئے۔ یہی وجہ ہے کہ 1977ء کے بعد جہاں ایک ایسا مزاحمتی ادب پیدا ہوا جو براہِ راست اس حکومت کو اپنا ہدف بناتا تھا جو اس وقت موجود تھی تو دوسری طرف ادب کی ایک مجموعی صورتحال تھی جس میں لکھنے والا ہر حساس ادیب کئی طرح کے اندیشوں میں گھرا تھا۔ سب سے بڑا اندیشہ قومی سلامتی کے متعلق لاحق تھا۔ مارشل لا کی آمد کے بعد سیاسی مخاصمتوں کے باعث تصادم کی فضا نے تذبذب کی کیفیت پیدا کر رکھی تھی۔ سقوطِ ڈھاکا کا واقعہ پیش آ چکا تھا اور اب باقی ماندہ پاکستان کی سلامتی داؤ پر لگی دکھائی دیتی

تھی۔ اس زمانے کی شاعری اور بالخصوص غزل میں اس عہد کی کیفیت کی واضح جھلک دکھائی دیتی ہے:

زمیں ہم سے تری بے رونقی دیکھی نہیں جاتی
کہیں دریا بہائیں گے کہیں باغات رکھیں گے

(ثروت حسین)

گھر کے جلنے کا غم تو ہوتا ہے
اپنے ملبے پہ کون سوتا ہے

(پروین شاکر)

سانپ نے ان کے نشیمن میں بسیرا کر لیا
پیڑ سے چڑیوں کی مہکاریں فضا میں کھو گئیں

(گلزار بخاری)

سوچ میں ڈوبا دکھائی دے ، تھکا ہارا ملے.
اب جسے دیکھو وہی خدشات کا مارا ملے

(شفیع ضامن)

عمر بھر خون سے سیراب کیا ہے جس کو
ہائے اس پیڑ کی شاخوں پہ ثمر کوئی نہیں

(سبطِ علی صبا)

سورج تو جل بجھا ہے افق کے الاؤ میں
پرچھائیوں کی راکھ ہے میرے مکان پر

(یوسف حسن)

تھک گیا ہوں کوئی سایہ بولے
تشنہ لب ہوں کوئی دریا بولے

(منظور عارف)

صبح کی چاہ میں پتھرائی گئیں میری آنکھیں
ایک آزار مجھے دیدۂ بیدار ہوا

(خالد احمد)

عجب اک بے یقینی کی فضا ہے
یہاں ہونا نہ ہونا ایک سا ہے

(صابر ظفر)

کہیں لہو کہیں دامن کہیں گریباں سے
تمام راستے کانٹوں نے گل کھلائے ہیں

(سلمان رضوی)

1977ء کے بعد غزل کے موضوعات میں قومی پس منظر بڑی وضاحت کے ساتھ اپنی چھب دکھاتا ہے۔ یوں دیکھیے تو اس عہد کی غزل مجموعی طور پر اپنی زمین اور اپنی سلامتی کے ساتھ جڑی ہوئی ہے۔ پروفیسر یوسف حسن نے ستر کے بعد سامنے آنے والی نسل کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

''1972ء سے 1977ء تک کے جمہوری دور میں اس نسل میں مجموعی طور پر حقیقت پسندی ہی فروغ پاتی رہی اور جب حکمران طبقوں

نے اپنے قومی اور عوامی وعدوں سے انحراف شروع کیا اس کے خلاف ردِعمل اس نسل کی غزل میں بھی آیا۔ پھر 1977ء-88ء کے ظلمت پرست مارشل لا نے ساری صورتحال بدل کر رکھ دی۔ اس طویل مارشل لا میں قتلِ جمہوریت کے ساتھ ساتھ مذہبی تنگ نظری کو بھی پھیلایا گیا۔ سابق منتخب وزیرِاعظم کو تختہ دار پر چڑھایا گیا اور ہزاروں جمہوریت پسندوں اور عوام دوستوں کو قید، کوڑوں اور بیروزگاری کی سزائیں دی گئیں۔ اسی دور میں نئی نسل کے کچھ شعرا عسکری آمریت کے ہمراہ ہو گئے۔ کچھ انسانیت سے منقطع تصوف اور سریت کی طرف جھک گئے اور بعض نے قرونِ وسطیٰ کی مسلم ملوکیتوں کی محلاتی فضا سے تخیلی لذت کشی کا رویہ اختیار کیا۔ تاہم ایک بڑی تعداد اپنے فن یا عمل اور فن دونوں سے جمہوریت پسند قوتوں کے ساتھ رہی۔''(44)

جو صورتحال شاعری کی ہے وہی صورتحال افسانے کی بھی ہے۔ علامتی ادب کے باب میں ہم نے چند مثالیں پیش کی تھیں۔ قومی زندگی اور زمین کے ساتھ افسانہ نگاروں کے کیسے جذبے وابستہ ہو گئے تھے اس کی چند مثالیں بھی دیکھی جا سکتی ہیں۔ انتظار حسین کے ایک افسانے کا اقتباس ملاحظہ کیجیے:

''کیا تو نے دیکھا جو لوگ اپنی زمین سے بچھڑ جاتے ہیں پھر کوئی زمین انہیں قبول نہیں کرتی۔ میں نے یہ دیکھا اور جانا کہ ہر زمین ظالم ہے ...... جو زمین جنم دیتی ہے وہ بھی اور جو زمین دارالاماں بنتی ہے وہ

بھی۔"(45) (قصہ کہانیاں)

علامتی افسانے میں رشید امجد کی انفرادیت یہ ہے کہ انہوں نے اپنے لیے ایک اسلوب وضع کیا ہے۔ اس اسلوب کی شناخت بے یقینی کی اس کیفیت کے ساتھ ہوتی ہے جو ستر کی دہائی میں انہیں مسلسل لاحق رہا۔ یہ کیفیت ہمیں ان سیاسی واقعات سے بھی آشنا کرتی ہے جن میں تشویش کے کئی پہلو تھے۔

"سنسان دبیز خاموش سناٹا اس کے گرد کنڈل مارے بیٹھا ہوا ہے۔ وہ آہستہ آہستہ دق کے مریض کی طرح ٹھہر ٹھہر کر کانپ کانپ کر قبر کے سرہانے کھانس رہا ہے۔ (تو یہ میری قبر ہے) اداسی احاطے میں بوند بوند ٹپک رہی ہے۔"(46) (پت جھڑ میں خود کلامی)

رشید امجد کے ہاں مردہ، قبر، سناٹا، تاریکی ایسی علامتیں ہیں جو شناخت کی گمشدگی تھی۔ رشید امجد نے اپنے افسانوں میں بارہا اس گمشدگی کو ابھارا ہے۔

"میں میں۔ وہ چیخا
مگر فوراً ہی خیال آتا ہے کہ میں کون ہوں؟
نام بے نشان بے پہچان
لفظ بے معنی بے چہرہ"(47)

(بند ہوتی آنکھ میں ڈوبتے سورج کا عکس)

"قدموں کے نشان شہر کی ناف تک تو آتے دکھائی دیتے ہیں، آگے پتا نہیں چلتا۔ بس ایک خراٹے لیتا سناٹا ہے جو چوکڑی مارے

بیٹھا ہے اور وہ قافلے سے بچھڑ گیا ہے۔ شہر کے بیچوں بیچ اکیلا کھڑا سوال پہ سوال کیے جا رہا ہے۔ سنسان سڑکیں اور ویران گلیاں اس کے سوال سن کر بٹر بٹر دیکھتی ہیں اور اپنی خالی جھولیاں اس کے آگے الٹ دیتی ہیں۔''(48) (قافلے سے بچھڑا غم)

احمد جاوید کا شمار بھی ان افسانہ نگاروں میں ہوتا ہے جنھوں نے ستر کی دہائی میں سیاسی جبریت سے گہرا اثر قبول کیا اور پاکستان کے مخصوص پس منظر میں اپنی شدید بے چینی کو علامتوں کے ذریعے ظاہر کیا:

''مجھے کوئی دعویٰ نہیں، میں سیدزادہ نہیں نہ سہی، میرے آباؤاجداد نجف و بخارا سے نہیں آئے۔ چلو نہیں آئے۔ بکرماجیت اور بیتال بکرم میری کہانی نہیں۔ نہ سہی۔ یہ میری تاریخ نہیں نہ سہی۔ مجھے کوئی دعویٰ نہیں۔ میں وہ سہی جسے تم دھکیلتے ہوئے ہانپتے ہوئے اپنے گلّے کے باڑے میں لے آئے''(49) (کولہو کے بیل)

''زمین اپنے اندر جھکتی جاتی ہے اور میں سوچتا ہوں کہ عظیم تہذیبوں کو تو اس لیے زوال آتا ہے کہ تاریخ میں رقم ہو جائیں اور خوبصورت اور کشادہ شہر اس لیے زمین میں دھنستے ہیں کہ آنے والوں کی تکریم کے لیے محفوظ ہو جائیں مگر میں جس کی گلیوں میں بھاگتا ہوں وہ کیوں دھنستا جا رہا ہے۔ یہاں تو کوئی بُرج نہیں، گنبد نہیں، مینار نہیں۔ گھروں کے دروازوں پر بوسیدہ پیوند لگے ٹاٹ کے پردے اور بے رنگ و روغن

کواڑ کی کھڑکیاں اور جھکی ہوئی منڈیریں، کائی زدہ دیواروں کا اکھڑا ہوا
پلستر اور جھولتی ہوئی مٹیاں''(50) (پیادے)

ان چند مثالوں کے علاوہ اس عہد کے بیشتر افسانہ نگاروں کے ہاں اسی نوعیت کا ردِعمل، تاثر اور کیفیات موجود ہیں جن سے صورتحال کا اندازہ بھی ہوتا ہے اور تخلیقی فنکاروں کے شعور میں موجود قومیت کا شدید احساس بھی سامنے آتا ہے۔ شاعری اور افسانے کی طرح اس عہد کے ناولوں کا بھی یہی پس منظر ہے۔ پاکستان میں ناول نگاری کی صنف کی طرف بہت کم توجہ رہی ہے لیکن تقسیم ہند کے بعد سے جس قدر بھی ناول لکھے گئے ان میں سیاسی و سماجی پس منظر ہی بنیادی موضوع فراہم کرتا ہے۔

''آگ کا دریا'' (قرۃ العین حیدر)، ''اداس نسلیں'' (عبداللہ حسین)، ''آنگن'' اور ''زمین'' (خدیجہ مستور)، ''خدا کی بستی'' (شوکت صدیقی) وغیرہ کا پس منظر پاکستان کا قومی منظر نامہ ہے۔ ساٹھ کی دہائی کے بعد علامتی ادب کے آغاز پر بھی جو چند ناول لکھے گئے ان میں سے قابلِ ذکر ناولوں کے موضوعات میں کوئی تبدیلی واقع نہ ہوئی۔ ''بستی'' (انتظار حسین)، ''خوشبوں کا باغ'' (انور سجاد)، ''راکھ'' (مستنصر حسین تارڑ) اور ''دیوار کے پیچھے'' (انیس ناگی) پاکستانیت کے شعور کی نمائندگی کرتے ہیں۔

تقسیم ہند کے بعد پاکستانی ادب میں سماجی و سیاسی موضوعات کا غلبہ رہا ہے۔ ابتدائی برسوں میں تقسیم، ہجرت، وغیرہ جیسے مسائل نمایاں تھے جبکہ 1958ء کے بعد مارشل لاؤں کے ردِعمل، سقوط ڈھاکا کے اثرات، پاکستان کی قومی سلامتی کو لاحق خطرات، جمہوری آزادیوں کی خواہش وغیرہ جیسے موضوعات تمام تر ادب کا احاطہ کیے ہوئے ہیں۔ ستر کی دہائی سے اسی کی دہائی

کے وسط تک عام طور پر علامتوں کے نظام میں بھی پاکستانیت کا شعور ہی کام کرتا دکھائی دیتا ہے۔ یوں یہ بات کہنے میں ہمیں سہولت حاصل ہے کہ پاکستانی ادب میں جدیدیت کی جو لہر آئی وہ محض مغربی ادب کی تقلید نہ تھی بلکہ ہمارے ادیبوں نے جو علامتیں وضع کیں اور جو اسلوبیاتی تجربے کیے ان کے پس پشت اپنی ثقافتی اقدار، سماجی انصاف، جمہوری آزادیوں کی خواہش اور قومی سلامتی سے محبت جیسے عناصر موجود تھے۔ اس طرح ہمارا جدید ادب واقعتاً پاکستانیت کے شعور کی بھرپور نمائندگی کرتا ہے۔

حوالہ جات

1۔ شہزاد منظر، آزادی کے بعد اردو افسانہ مشمولہ پاکستان میں اردو افسانے کے پچاس سال،
پاکستان اسٹڈی سنٹر جامعہ کراچی، 1997ء، ص 93

2۔ ایضاً، ص 104

3۔ منظر اعظمی، ڈاکٹر، اردو ادب کے ارتقاء میں ادبی تحریکوں اور رجحانوں کا حصہ،
اتر پردیش اردو اکادمی، لکھنؤ، 1996ء، ص 533

4۔ ادب میں جدیدیت کا مفہوم مشمولہ جدیدیت اور ادب، مرتبہ آل احمد سرور،
شعبہ اردو مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، اگست 1969ء، ص 91

5۔ افتخار جالب، دیباچہ ماخذ، مکتبہ ادب جدید، س ن، ص 16

6۔ ایضاً، ص 176

7۔ نئی شاعری نیا میثاق مشمولہ نئی شاعری - ایک تنقیدی مطالعہ، تبسم کاشمیری، نئی شاعری، مرتب افتخار جالب،
نئی مطبوعات، 9۔سرکلر روڈ، لاہور، بار اوّل، جنوری 1966ء، ص 294

8۔ ظہیر کاشمیری، اردو کے ٹیڈی شاعر مشمولہ نئی شاعری، مرتب افتخار جالب، ص 208

9۔ احمد ندیم قاسمی، اردو شاعری آزادی کے بعد مشمولہ نئی شاعری، ص 31

10۔ سجاد ظہیر، روشنائی، مکتبہ دانیال، وکٹوریہ چیمبر، عبداللہ ہارون روڈ، کراچی، اکتوبر 1976ء، ص 118

11۔ انور سدید، ڈاکٹر، اردو ادب کی تحریکیں، ص 476

12۔ منشور مشمولہ سویرا نمبر 7-8، نیا ادارہ، لاہور، ص 24

13۔ انور سدید، ڈاکٹر، اردو ادب کی تحریکیں، ص 501

14۔ عزیز احمد، ترقی پسند ادب، کاروان ادب، ملتان صدر، 1986ء، ص 13

15۔ ایضاً، ص 15، 16

16۔ انور سدید، ڈاکٹر، اردو ادب کی تحریکیں، ص 547,546

17۔ ظہیر کاشمیری، باعثِ تحریر آنکہ، مساوات، لاہور، 11 اپریل 1972ء

18۔ انور سدید، ڈاکٹر، اردو ادب کی تحریکیں، ص 558

19۔ ظہیر کاشمیری، باعثِ تحریر آنکہ، مساوات، لاہور، 11 اپریل 1972ء

20۔ اعجاز راہی، اظہار، ندیم پبلی کیشنز، کشمیری بازار، راولپنڈی، 15 اگست 1984ء، ص 79

21۔ احمد جاوید، پاکستانی ادب کی شناخت مشمولہ پاکستان میں اردو ادب کے پچاس سال،
مرتب ڈاکٹر نوازش علی، گندھارا، خالدہ سردار پلازہ، راولپنڈی، اشاعت دوم، 2002ء، ص 38,37

22۔ رشید امجد، ڈاکٹر، پاکستانی ادب کے نمایاں رجحانات مشمولہ عبارت مرتب ڈاکٹر نوازش علی، ص 21

23۔ احمد جاوید، پاکستانی ادب کی شناخت مشمولہ پاکستان میں اردو ادب کے پچاس سال،
مرتب ڈاکٹر نوازش علی، گندھارا، خالدہ سردار پلازہ، راولپنڈی، اشاعت دوم، 2002ء، ص 37,38

24۔ رشید امجد، ڈاکٹر، اردو میں مزاحمتی ادب کی روایت مشمولہ مزاحمتی ادب، مرتب رشید امجد،
اکادمی ادبیات پاکستان، ایچ۔ایٹ، اسلام آباد، 1995ء، ص 25

25۔ احمد جاوید، تیسری دنیا کا افسانہ (جلد ایک)، خالدین، پوسٹ بکس 1197، لاہور،
مارچ 1989ء، ص 62

26۔ ابرار احمد، مزاحمتی ادب مشمولہ مزاحمتی ادب اردو، مرتب ڈاکٹر رشید امجد، ص 52

27۔ رشید امجد، ڈاکٹر، پاکستانی غزل کے پچاس سال، ادبی ایڈیشن، روزنامہ جنگ، 14 مارچ 2000ء

28۔ ابرار احمد، مزاحمتی ادب مشمولہ مزاحمتی ادب اردو، مرتب: رشید امجد، اکادمی ادبیات پاکستان، اسلام آباد، طبع اول، 1995ء، ص 74

29۔ رشید امجد، ڈاکٹر، پاکستان میں اردو افسانے کے پچاس سال (مذاکرہ) روداد: سعید احمد مشمولہ عبارت نمبر 1، مرتب ڈاکٹر نوازش علی، 1997ء، ص 224

30۔ اعجاز راہی، دیباچہ ''گواہی''، عوامی دارالاشاعت نرسری، کراچی، مارچ 1978ء، ص 5

31۔ حمید اختر، ایک سال کا افسانوی ادب، نقوش لاہور، شمارہ 8، 1949ء، ص 42

32۔ قرۃ العین حیدر، کیا موجودہ ادب رو بہ زوال ہے، نقوش لاہور، ادارہ فروغ اردو، دسمبر 1958ء ص 127

33۔ محمد حسن عسکری، کچھ اپنی باتیں (اداریہ)، ماہِ نو، کراچی، مئی 1950ء ص 97

34۔ محمد حسن، ڈاکٹر، اردو افسانہ 1948ء کے بعد، شعور، کراچی، مکتبہ شعور، شمارہ 5، ص 22

35۔ شہزاد منظر، پاکستان میں اردو افسانے کے پچاس سال، ص 104

36۔ انتظار حسین، علامتوں کا زوال، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، 1983ء، ص 46

37۔ افتخار جالب، ماخذ، ص 29، 30

38۔ عزیز حامد مدنی، جدید اردو شاعری (حصہ دوم)، انجمن ترقی اردو، پاکستان، طبع اول، 1994ء، ص 273,272

39۔ منظر اعظمی، ڈاکٹر، اردو ادب کے ارتقاء میں ادبی تحریکوں اور رجحانوں کا حصہ، اتر پردیش اکادمی، لکھنؤ، 1996ء، ص 536

40۔ ایضاً، ص 541

41۔ رشید امجد، ڈاکٹر، پاکستانی ادب کے نمایاں رجحانات، مشمولہ عبارت، راولپنڈی، ص 23

42۔ محمد کاظم، ایک سفر سے واپس آ کر، مشمولہ فنون، لاہور، دسمبر 1971ء، ص 8

43۔ رشید امجد، ڈاکٹر، شاعری کی سیاسی وفکری روایت، دستاویز مطبوعات، لاہور، ص 42

44۔ یوسف حسن، پاکستان میں اردو غزل کے پچاس سال، مشمولہ عبارت، ص 75

45۔ انتظار حسین، قصہ کہانیاں، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ص 388

46۔ رشید امجد، ڈاکٹر، پت جھڑ میں خودکلامی، اثبات پبلی کیشنز، راولپنڈی، ص 35

47۔ ایضاً، ص 43

48۔ رشید امجد، ڈاکٹر، پت جھڑ میں خودکلامی، اثبات پبلی کیشنز، راولپنڈی، ص 54

49۔ احمد جاوید، غیر علامتی کہانی، خالدین، پوسٹ بکس 1197، لاہور، بار اوّل، 1983ء، ص 56,57

50۔ ایضاً، ص 61

باب ششم

پاکستانی ادب کی تشکیل

اور

پاکستانی ادب کے خدوخال

کے حوالے سے اردو تنقید

--- مجموعی جائزہ

دنیا بھر کے ادب میں قومی طرزِ احساس کسی نہ کسی شکل میں موجود ہے۔ قدیم ادوار میں تو یہ احساس قدرے نمایاں رہا ہے۔ البتہ جدید دور میں البتہ آفاقی اقدار کی اہمیت بڑھ جانے کی وجہ سے قومی طرزِ احساس ہر ادب میں بہت نمایاں نہیں رہا، پھر بھی جب ہم مختلف ممالک کے ادب کو ایک دوسرے سے جدا کرتے ہیں تو ثقافتی فرق سے کسی ملک کے قومی مزاج کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ اردو ادب میں ابتدا ہی سے ایک نظریاتی تشخص موجود رہا ہے جس کے ساتھ سیاسی اثرات نے مل کر انیسویں صدی کے نصف وسط سے بیسویں صدی کے نصف وسط تک قومی طرزِ احساس کی ایک شکل بنا دی تھی جس نے برطانوی سامراج کے خلاف محاذ آرائی میں بڑی مدد دی۔ قیامِ پاکستان کے بعد پاکستانی مسلمانوں کا طرزِ احساس ابتدا ہی سے اپنی شناخت بنانا شروع کرتا ہے جس کی ہم اپنے ادب اور تنقید میں بڑی نمایاں شکلیں دیکھتے ہیں اور جن کا ہم اپنے مقالے میں مطالعہ بھی کر چکے ہیں۔

ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد نے یہاں پہلے سے موجود زبانوں اور ثقافتوں میں نمایاں تبدیلی پیدا کرنا شروع کر دی تھی۔ اردو زبان بھی اصل میں مسلمانوں کی آمد کا اعلان ہے۔ عرب، ایران، ترکی اور افغانستان سے آنے والے مسلمان اگرچہ مختلف ثقافتوں کے حامل تھے لیکن ان سب کا نظریاتی تشخص ایک تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی فکر اردو زبان کا حصہ بنتی رہی۔ اگر تاریخ میں ایسے مواقع آئے جب بیجا پور، گولکنڈہ اور دیگر دکنی ریاستوں میں اردو زبان پر مقامی اثرات نے غلبہ پایا تو آنے والے ادوار میں اس کی اصلاح بھی کر دی گئی جو اس بات کا ثبوت ہے کہ ہندوستان کے مسلمان اپنے مزاج کے پابند تھے۔

ہندوؤں اور مسلمانوں میں مذہبی و ثقافتی طور پر نظریات اور رسومات کی ایک ایسی خلیج تھی

جو کبھی بھی مٹائی نہیں جا سکتی تھی لیکن سماجی سطح پر تعلق قائم کرنے میں اسلامی تصوف نے بہت مدد فراہم کی۔ تصوف کی اپنی پیچیدگیاں بھی ہیں لیکن مسلک نہایت واضح ہے۔ محبت، بھائی چارہ اور انسان دوستی ایسے عناصر ہیں جنھوں نے صوفیا کے حجرے سے جنم لیا اور ایک مخلوط معاشرے کو آپس میں رشتہ استوار کرنے میں مدد دی۔ یہی وہ تصوف ہے جس نے ادب کو اپنے خدوخال سنوارنے کا موقع فراہم کیا۔ اردو ادب کی ابتدائی شکل صوفیا کے ملفوظات اور ملاّ وجہی کی ''سب رس'' جیسی ادبی کتابوں میں دیکھی جا سکتی ہے جس میں بھائی چارے کا پیغام موجود ہے لیکن ایک اہم بات یہ ہے کہ اگر چہ اردو ادب میں انسانیت کا ایک اعلیٰ و ارفع پیغام وضع کرنے کے لیے تصوف کا سہارا لیا گیا لیکن اپنی ایک الگ شناخت کو بھی برقرار رکھا گیا۔ ابتدائی ادوار ہی سے اردو ادب کا ثقافتی پس منظر اسلامی ممالک کے ساتھ وابستہ ہے۔ تمام کردار، مقامات اور آدابِ زندگی مسلمانوں کے الگ طرزِ احساس کا پتا دیتے ہیں۔ یہی وہ بنیادیں ہیں جن کے بیل بُوٹے اب بھی ہمارے ادب میں متشکل ہیں۔ اردو شاعری کی بیشتر علامتیں سرزمینِ عرب یا ایران سے آئی ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہندوستان میں مسلمانوں نے اپنے اسلامی نظریاتی اور ثقافتی پس منظر کو کبھی فراموش نہیں کیا۔ یہی وہ چیز ہے جس نے انہیں ہندوستان میں ایک الگ قوم کے طور پر موجود رکھا۔

شمالی ہند میں اردو کو دربار میں زیادہ سرپرستی حاصل نہ تھی۔ مغل فرمانرواؤں نے فارسی ہی کو اوڑھنا بچھونا بنائے رکھا۔ شعر و ادب اور تذکرے وغیرہ فارسی زبان ہی میں ہوتے تھے۔ اسی لیے ابتدائی زمانے کے اردو ادب کے موضوعات وغیرہ بہت محدود ہیں اور تنقید کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ فارسی کی طرح اردو میں بھی تنقید کی جگہ تذکرے موجود تھے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ جب اردو شاعری کو ارتقا حاصل ہوا اور تذکرے لکھنے کی نوبت آئی تو یہ صنف فارسی ہی میں لکھی گئی۔

میر تقی میر کا لکھا ہوا تذکرہ ''نکات الشعرا'' جو 1752ء میں مکمل ہوا، اردو شعرا کا پہلا تذکرہ ہے جس میں 103 شعرا کے حالات بیان کیے گئے ہیں۔ لیکن یہ تذکرہ بھی فارسی میں ہے۔ اردو میں بھی جو ابتدائی تذکرے سامنے آئے ان میں اگر ''گلدستۂ نازنیناں'' از کریم الدین (1845ء) کو پہلا تذکرہ قرار دیا جائے تو اس کا مطلب ہے کہ ہے کہ یہ تقریباً میرؔ کے تذکرے سے نوّے برس بعد لکھا گیا۔ گویا اردو میں شعروادب کی بنیادیں تو پرانی ہیں لیکن تنقید کی طرف رجحان دکھائی نہیں دیتا۔ تذکرہ نگاری بھی فارسی روایت ہی کا حصہ رہی۔ جب اردو میں تذکرے لکھے گئے تب بھی فارسی تذکروں کا انداز اختیار کیا گیا۔ شعراء کا احوال، منتخب اشعار اور چند سامنے کی فنی خصوصیات کے سوا اور کسی تنقیدی شعور کا پتا دکھائی نہیں دیتا۔ محمد حسین آزاد کی کتاب ''آبِ حیات'' وہ پہلی تصنیف ہے جسے تذکرہ نگاری کی ترقی یافتہ شکل کہا جا سکتا ہے۔ آزادؔ انجمن پنجاب سے وابستہ تھے اور مقامی لوگوں میں انگریزوں کی مدد سے جدید شعور بیدار کرنے کی کوشش کر رہے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ جب انہوں نے ''آبِ حیات'' لکھی تو تذکرے میں تنقید کی کچھ نظریاتی اور عملی باتیں بھی شامل کر دیں۔ آزادؔ کو ایک بہتر نقاد قرار نہیں دیا جا سکتا نہ ان کے سامنے اردو کی کوئی روایت تھی اور نہ وہ مغرب میں لکھی جانے والی جدید تنقید سے آگاہ تھے لیکن چونکہ یہ سرسید تحریک کا دور تھا اور ہر سطح پر اصلاح کی کوششیں ہو رہی تھیں، اس لیے آزادؔ نے بھی یہ رویہ اختیار کیا۔ یونانی ادب کی مثالیں بھی دیں اور اپنے ادب کی اصلاح کی طرف توجہ بھی دلائی۔

عہدِ سرسید کو ہم مسلم قومیت کا عہدِ جدید قرار دے سکتے ہیں۔ 1857ء میں مغل فرمانروا بہادر شاہ ظفر کا اقتدار ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا تھا جس نے مسلمانوں کی حاکمیت کا طلسم بھی توڑ دیا۔ ان کا اقتدار و اختیار ہی ختم نہیں ہوا بلکہ علمی و معاشی ذرائع بھی زد میں آئے۔ وہ نئے عہد

کے تقاضوں سے نابلد تھے۔ قدامت پسندی نے انہیں اپنی ان رسومات و روایات کے ساتھ وابستہ کر رکھا تھا جو اب کار آمد نہ رہے تھے۔ اسی لیے اندیشہ تھا کہ مسلمان قوم شاید اپنے وجود کو کھو بیٹھے اور ایک ایسے زوال کا شکار ہو جائے جس کا خاتمہ ممکن نہ ہو۔ سرسید احمد خان وہ پہلے رہنما ہیں جنہوں نے اس صورتحال کا ادراک کیا اور اس منتشر قوم کو اکٹھا کر کے اسے پھر ایک نئی طاقت دینے کی کوشش کی۔ 1857ء کے ہنگامے کے سبب سے چونکہ انگریزی استبداد کا رُخ مسلمانوں کی طرف ہو گیا تھا اس لیے پہلی ضرورت تو یہ تھی کہ حکمرانوں کو یہ یقین دلایا جائے کہ مسلمان ان کے مخالف نہیں ہوئے۔ اسی مقصد کے تحت انہوں نے ''اسبابِ بغاوتِ ہند'' اور ''لائل محمڈنز'' جیسی کتب تحریر کیں جن میں ان اسباب و محرکات پر روشنی ڈالی جو جنگ آزادی کا باعث بنے اور انگریزوں کو باور کرانے کی کوشش کی کہ مسلمان ان کے دشمن نہیں ہیں۔ سرسید نے تو یہاں تک کہا کہ وفادار مسلمانوں کو لیجسلیٹو اسمبلی (Legislative Assembly) میں جگہ دی جائے تاکہ وہ انگریزی اقتدار کے استحکام میں اپنا کردار ادا کر سکیں۔ سرسید جانتے تھے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کا اب دوبارہ اقتدار پر فائز ہونا ممکن نہیں۔ انہیں یہی صورت مناسب دکھائی دیتی تھی کہ کسی طریق سے انگریزی حکومت مسلمانوں کو شریکِ اقتدار کر لے۔ اس کے لیے ضروری تھا کہ ایک طرف تو وہ ثابت کریں کہ مسلمان قوم ہندوستان کی ہر قوم سے زیادہ انگریزی حکومت کی وفادار ہے دوسری طرف مسلمانوں کو ایسی جدید تعلیم کی طرف لایا جائے جو انہیں نئے شعور سے بہرہ ور کرے اور وہ اعلیٰ ملازمتوں پر فائز ہو سکیں۔ جبکہ صورت حال یہ تھی کہ مسلمانوں نے اپنی عادات ایسی پختہ کر لی تھیں کہ وہ جدید تعلیم ہی نہیں انگریزوں سے بھی بدکتے تھے۔ لہٰذا سرسید کو دوہری مشقت کا سامنا تھا۔ ایک طرف تو وہ چاہتے تھے کہ وہ اپنی فرسودہ اور مذموم عادتوں اور رسومات سے باہر آئیں اور دوسری طرف ان کی خواہش تھی کہ وہ انگریزی تعلیم کی

طرف مائل ہوں۔ اس لیے سرسید کو ایک بڑے پیمانے پر اصلاحی تحریک چلانے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اس مقصد سے انہوں نے انگریزی طرز پر ''تہذیب الاخلاق'' جیسے رسالے کا اجراء بھی کیا تا کہ ہر سطح پر مسلمان قوم کی اصلاح کی جا سکے۔ پرچے کے آغاز کے وقت انہوں نے کہا:

> ''اس پرچے کے اجرا سے مقصد یہ ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو کامل درجے کی Civilization یعنی تہذیب اختیار کرنے پر راغب کیا جاوے تا کہ جس حقارت سے Civilized یعنی مہذب قومیں ان کو دیکھتی ہیں وہ رفع ہو اور وہ بھی دنیا میں معزز و مہذب قوم کہلاویں۔''(1)

قوم کو مہذب بنانے کے لیے ضروری تھا کہ اس کے لٹریچر (ادب) کی بھی اصلاح کی جائے۔ سرسید کے رفقا میں جو لوگ شامل تھے ان میں الطاف حسین حالؔی پہلے نقاد ہیں جنہوں نے اردو شعر وادب کی اصلاح کا بیڑا اٹھایا اور مقدمہ شعروشاعری لکھ کر نہ صرف یہ کہ سرسید تحریک کا ایک فعال رکن ہونے کا ثبوت دیا بلکہ آنے والے ادوار کے لیے اردو ادب کی راہیں بھی متعین کر دیں۔ یہی وہ کتاب ہے جسے اردو کی باقاعدہ تنقید کا آغاز کہا جا سکتا ہے۔ مولانا حالؔی نے یہ ادراک کر لیا تھا کہ اردو شاعری جن خطوط پر استوار ہے ان کی بنیادیں کھوکھلی ہو چکی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے برملا کہا کہ اردو شاعری جس طرح آج روبہ زوال ہے اس طرح پہلے نہ تھی اور پھر مثالوں سے ثابت کیا کہ اردو شاعری میں مغلیہ عہد کی عیش پسندی داخل ہو چکی ہے جس نے قومی ترقی کے راستے میں رکاوٹیں کھڑی کر رکھی ہیں۔ انہوں نے دور از کار تشبیہوں اور استعاروں کی مخالفت کی اور ایسے موضوعات، جن کا حقائق سے تعلق نہیں ہے ان کو

Un-Natural قرار دیا۔ روزمرہ کی زبان اختیار کرنے کی ترغیب دی اور ایسا انداز اختیار کرنے کا راستہ دکھایا جو قومی استحکام، اصلاح اور ارتقا میں مدد دے سکے۔ حآلی کی تنقید میں قوم کے تصور کی موجودگی سماج کی اہمیت کو واضح کرتی ہے۔ انہوں نے واضح طور پر کہا کہ شاعری سوسائٹی کے تابع ہوتی ہے۔ حآلی کی تنقید کے اثرات ہمیں بیسویں صدی کے ابتدائی دوعشروں میں بڑے واضح دکھائی دیتے ہیں بلکہ بعد میں جب مغرب سے جدید علوم ونظریات آنے لگے تب بھی حآلی کے بنائے اور دکھائے ہوئے راستے نئے نقادوں کے لیے مددگار بنتے ہیں۔

سرسید کی اصلاحی تحریک میں ایک الگ قوم کا تصور بھی موجود تھا۔ ان کی ساری مساعی بنیادی طور پر مسلمانوں کے لیے تھیں۔ اسی لیے انہوں نے مسلمانوں کے ادبی، علمی اور تہذیبی عقائد کی اصلاح کرنے کی کوشش کی تا کہ وہ اپنے شاندار ماضی کے توسط سے نشاۃ ثانیہ کی طرف بڑھ سکیں۔ سرسید کے دو کارنامے بہت اہم ہیں۔ ایک غازی پور کا مدرسہ اور دوسرا سائنٹفک سوسائٹی کا قیام۔ اس سوسائٹی کا مقصد علمی اور تاریخی کتب کو اردو زبان میں منتقل کرنا تھا یعنی ایک طرف تو یہ کوشش تھی کہ مسلمانوں کو یہ بتایا جائے کہ یورپ کی نشاۃ ثانیہ کیسے ہوئی اور دوسرے یہ کہ مسلمان کس سبب سے عروج پر پہنچے تھے۔ سرسید ترجمے کی اہمیت سے بخوبی واقف تھے۔ انہیں معلوم تھا کہ یورپ میں یونانی اور اطالوی زبان کے تراجم نے کتنا بڑا کردار ادا کیا تھا۔ ترجمے کے لیے اردو زبان کی اصلاح بھی ضروری تھی یعنی یہ اقدام اردو زبان کے ایک بہتر معیار کی تشکیل کے کام بھی آیا۔ سرسید کی اردو زبان کی طرف رغبت نے بعض نزاعی مسائل بھی پیدا کیے۔ ہندوؤں نے اردو کو مسلمانوں کی زبان سمجھنا شروع کیا اور ہندی کی سرپرستی ہونے لگی۔ سرسید نے اس نئی صورت حال کو قبول کر لیا۔ اس طرح یہ زبان مسلمانوں کی تہذیبی بقا کی علامت بن گئی۔ ڈاکٹر سید عبداللہ نے درست لکھا ہے:

> ''علی گڑھ تحریک کے زمانے میں اردو زبان کو وسعت ملی بلکہ اردو ادب کے اسالیب بیان اور روحِ معانی بھی متاثر ہوئے۔''(2)

اردو زبان سرسید تحریک سے قبل محدود مقاصد کے لیے استعمال ہو رہی تھی اس تحریک نے اردو زبان کا دائرہ بڑھا دیا۔ اب یہ تربیت کے کام بھی آنے لگی۔ سیاسی، تہذیبی، ادبی، تعلیمی سب مقاصد اس کے ذریعے سے پورے کیے جانے لگے۔ تحریک سرسید ہو یا دلّی کالج کی تحریک یا انجمن پنجاب ان سب میں مسلمانوں کی زبوں حالی کو ختم کرنے کا رویہ نظر آتا ہے۔ یہی وہ رویہ ہے جو مسلمانوں کو دوسری اقوام کے مقابلے میں ایک الگ قوم کا درجہ دیتا ہے۔ سرسید نے مضمون نگاری کے ذریعے سے جو کام سرانجام دینا چاہا وہ نذیر احمد دہلوی اور مولانا الطاف حسین حاؔلی نے تخلیقی ادب کے ذریعے انجام دینے کی کوشش کی۔ نذیر احمد کے ناول ہمیں اس مسلم معاشرے سے روشناس کراتے ہیں جس کی بگڑی ہوئی رسومات پوری قوم کو تباہی کے دہانے پر لا رہی تھیں۔ نذیر احمد قدامت پسند انسان تھے۔ تمام تر جدتوں کو قبول کرنا ان کے لیے ممکن نہ تھا لیکن انہوں نے مسلمان قوم کو زوال سے بچانے کے لیے اسے وقت کے تقاضوں سے روشناس کرانے کی کوشش ضرور کی۔ مولانا حاؔلی کی مسدس ''مدّ وجزر اسلام'' بھی ان کی اپنی قوم کے ساتھ کمٹمنٹ کا برملا اظہار ہے۔ حاؔلی نے اپنی اس طویل نظم میں ایک طرف تو قوم کی زبوں حالی کا نقشہ کھینچا ہے تو دوسری طرف اس شاندار ماضی کے نقوش ابھارے ہیں جو کبھی مسلمان قوم کی شناخت رہے تھے۔ یہ نظم مسلمانوں میں عظمت کے احساس کو بیدار کرتی ہے۔ انہیں نہ صرف سیاسی شعور بخشتی ہے بلکہ اس جوش و جذبے سے بھی لبریز کرتی ہے جس کے بغیر کوئی قوم زندہ نہیں رہ سکتی۔

بیسویں صدی کے آغاز تک ہم نے دیکھا ہے کہ مسلمانوں نے اقتدار کھو جانے کے

باوجود اپنے وجود کے تحفظ کی کوششیں تیز کر دی تھیں جس میں سرسید تحریک کا بہت دخل تھا۔ اس کے باوجود کہ سرسید تحریک انگریزوں سے وفاداری اور دوستی کو لازمی تصور کرتی تھی مگر جب ایک دفعہ مسلمانوں کو یہ احساس دلا دیا گیا کہ وہ ایک عظیم دین سے تعلق رکھتے ہیں اور ماضی میں ہر سطح پر بڑے کارنامے انجام دے چکے ہیں تو اب بیسویں صدی کے آغاز پر وہ اس مقام پر تھے جہاں وہ انگریزوں سے تصادم بھی مول لے سکتے تھے۔ بیسویں صدی کے آغاز پر اقبال کے ہاں نظریہ ملت کی موجودگی اور فرنگی سرمایہ داری کی مخالفت دو ایسے عناصر ہیں جو ہمیں ایک نئے مستقبل کی نوید دیتے ہیں۔ اس کے باوجود کہ اقبال نے مسلمانوں کے ساتھ اپنی ذہنی وابستگی کو مستحکم کیا اور اپنے لیے ایک الگ ادبی جہت تشکیل دی لیکن بحیثیت مجموعی بیسویں صدی کے آغاز سے قیامِ پاکستان تک ادب میں اسلامی یا مسلمانوں کے قومی تشخص کے عناصر زیادہ طاقتور دکھائی نہیں دیتے۔ اس کی جگہ سامراج دشمنی اور طبقاتی شعور کو غلبہ حاصل ہے۔ 1936ء میں جب ترقی پسند تحریک کا آغاز ہوا تو اس نے پورے ادب کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ یہ تحریک روس کے بالشویکی انقلاب سے متاثر تھی اور کارل مارکس کے معاشی نظریات کو اپنا مطمحِ نظر سمجھتی تھی۔ اس سے بلاتفریق قوم و مذہب ایک غیر طبقاتی سماج کا خواب اردو ادب میں غلبہ پا گیا۔ اس نوع کا ادب وقت کی اہم ضرورت تھا۔ جو نیا صنعتی و سیاسی ماحول تشکیل پا رہا تھا اس پر علامہ اقبال بھی ردِعمل ظاہر کر چکے تھے۔ وہ نہ صرف سرمایہ داری کے مخالف تھے بلکہ کارل مارکس، لینن حتیٰ کہ برطانوی سامراج کی تمام مخالف قوتوں کے حامی تھے۔ ترقی پسند تحریک اقبال کے سامنے تشکیل پائی اور انہوں نے اس پر کسی منفی ردِعمل کا اظہار نہ کیا بلکہ سجاد ظہیر (روشنائی) کے مطابق حمایت کا یقین دلایا لیکن ہم اس حقیقت کو فراموش نہیں کر سکتے کہ چالیس کے عشرے کا ادب محض اسلامی خطوط پر استوار نہیں، لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ سامراج دشمنی مخلوط ہندوستان کی مسلمان قوم

کا بنیادی مسئلہ تھا۔ اہم بات یہ ہے کہ ترقی پسند تحریک کے زمانے میں بھی اردو زبان کے فروغ کا عمل جاری رہا جو مسلمانوں کے تہذیبی تشخص کی بھرپور علامت تھی۔

ایک طرف تو ادبی سطح پر تبدیلیاں واقع ہو رہی تھیں۔ ادب میں سماجی، سیاسی اور طبقاتی شعور فزوں تر تھا تو سیاست میں آزادی کی خواہش اور اپنے قومی وجود کی بقا کو اولیت حاصل تھی۔ ہندوستان میں 1857ء کے بعد سیاست نے کئی رنگ بدلے۔ ابتدا میں تو تمام قوموں میں ایسے افراد پیدا ہوئے جنہوں نے اپنی قوم کو جدید تقاضوں کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کی لیکن بعد میں سیاسی ضرورت کے تحت نئے نظریاتی رویے بھی پیدا ہونے لگے۔ انڈین نیشنل کانگریس کا قیام 1885ء میں عمل میں آیا۔ اس جماعت کے مضمرات کو سب سے پہلے سرسید نے سمجھا اور وہ اصلاحی کاموں سے آگے بڑھ کر سیاسی انداز سے سوچنے لگ گئے۔ یہی وجہ ہے کہ جب لکھنؤ میں انہوں نے 16 مارچ 1885ء میں ایک تقریب کی تو اس میں اپنے سیاسی نقطۂ نظر کا واضح طور پر اظہار کیا اور مسلمانوں کو متنبہ کیا کہ کانگریس میں ان کی شراکت ان کی سیاسی حیثیت کو ختم کر دے گی۔ اپنی اس تقریر میں انہوں نے کہا تھا کہ اگر انگریزی حکومت ہندوستان کو آزاد کر دے تو دونوں قوموں کا برابری کی سطح پر اقتدار میں رہنا ممکن نہ ہوگا۔ یہ انہی کی سوچ کا نتیجہ تھا کہ محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس جو 1880ء میں وجود میں آئی، مسلمانوں کی آئندہ سیاسی زندگی کا ایک اشارہ تھا۔ یہ ایجوکیشنل کانفرنس مسلم لیگ کے قیام تک مسلمانوں کے مفادات کی نگران رہی۔ سرسید اور ان کے رفقاء نے اصلاحی کاموں کے دوران میں جو ایک الگ قومیت کی بنیاد رکھی تھی وہ اس عرصے میں ان کے بہت کام آئی۔ حالیؔ اور شبلیؔ وغیرہ نے اپنی فکر کو اسلامی روایات کے ساتھ جوڑا تھا اور مسلمان قوم کو اپنی جڑیں تلاش کرنے کا راستہ دکھایا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ علی گڑھ یونیورسٹی نے بعد میں بھی ایسے زعماء پیدا کیے جو مسلمانوں میں اسلامی جوش و جذبہ بیدار کرتے

رہے۔ ان میں علی برادران کا ذکر خاص طور پر کیا جا سکتا ہے جنہوں نے تحریک خلافت کے ذریعے مسلمانوں کی قومی زندگی کو سرگرم کیا۔ آل انڈیا مسلم لیگ کا قیام 1906ء میں عمل میں آیا۔ ہر چند کہ یہ جماعت بہت دیر تک بالائی طبقے کے مفادات تک ہی محدود رہی لیکن ایک ایسی جماعت کا موجود ہونا جو مسلمانوں کی نمائندگی کرتی ہو تاریخی اعتبار سے ایک واقعہ ہے۔ مسلم لیگ چونکہ کمزور خطوط پر استوار تھی اس لیے ایک خاص وقت تک کانگریس کو یہ موقع حاصل رہا کہ وہ مسلمانوں کو اپنے ساتھ شریک کر کے ہندوستان میں ایک قوم کا تصور پیدا کر سکے۔ لیکن اقبال کی مقبولیت نے اور پھر ہندوؤں کے معاندانہ اندازِ سیاست نے مسلمانوں میں جلد ہی یہ شعور پیدا کر دیا کہ ان کی بقا ایک الگ قوم کی شکل ہی میں ممکن ہے۔

اقبال کا ابتدائی کلام ہندوستانی وطن پرستی کا غماز ہے لیکن قیام یورپ کے دوران میں جب انہوں نے اپنے مطالعے کو بہتر بنایا تو وطن پرستی اور قومیت کے محدود پیمانے سے باہر نکل آئے اور یہ جان گئے کہ مسلمانوں اور دنیا کی دیگر اقوام میں اصولی فرق یہ ہے کہ مسلمان ایک دین کے ذریعے اپنے وجود کا اعلان کرتے ہیں اور دینِ اسلام زمان و مکان کی قید سے مبرّا ہے۔ ان کے نظریہ ملّت نے اسلامی تشخص کی اہمیت اور اس کے تحفظ کا شعور پیدا کیا۔ ان کے نظریۂ ملت کے مطابق تو ایک الگ وطن کی تشکیل متضاد تصور ہو گا لیکن یہ وضاحت بھی خود انہوں نے کی کہ اپنے دین اور روایات کے تحفظ کے لیے محدود اور مقامی سطح پر وطن کی موجودگی نظریۂ ملت کی نفی نہیں کرتی۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے 1930ء کے خطبہ الہٰ آباد میں پہلی مرتبہ الگ وطن کا تصور پیش کیا۔ ڈاکٹر وحید قریشی کہتے ہیں:

''علامہ اقبال نے 1930ء کے خطبے میں ہندوستان میں مسلمانوں

کے سیاسی مستقبل کا جو حل دریافت کیا تھا وہ ایک الگ مملکت کے قیام کا تصور ہے۔ ایک ایسے وطن کا تصور جس میں حب الوطنی کی بنیاد ارضی رشتوں کے استحکام پر نہیں بلکہ ان کی وسعت پذیری یا لامکانیت پر ہے۔ وہ وطن کو مکان سے نکال کر زمان میں پھیلانے کے قائل تھے۔ وہ مسلمانوں کے لیے الگ وطن کی تمنا تو کرتے ہیں لیکن ان معنوں میں کہ اس دھرتی پر مسلمانوں کا مذہب، تاریخی روایات اور کلچر محفوظ ہو سکیں۔"(3)

اقبال نے خطبہ الٰہ آباد کے ذریعے مسلمانوں کے قومی تشخص کے لیے الگ وطن کی خواہش کا اظہار کیا۔ وہ نظریۂ ملّت کے قائل تھے۔ اسی لیے مسلم قومیت کی بنیاد کے بارے میں یہ تصور رکھتے تھے کہ یہ کسی اندرونی اتحاد پر منحصر ہے۔ یہ ایک ایسا اتحاد ہے جو مسلمانوں کو ایک قوم بناتا ہے۔ اقبال کے خیال میں مذہبی اعتقادات کی وحدت کا انحصار اسلامی تمدن کی یک رنگی پر ہے۔ ان کا خیال تھا کہ یہ یک رنگ تمدن ہمارے آباؤاجداد کی عقلی قوت ہے جبکہ اسلام میں انسان کا خدا سے رشتہ روحانی قوت ہے۔ نظریہ پاکستان کی واضح شکل اقبال کے خطبۂ الٰہ آباد ہی میں سامنے آئی ہے۔ اس کے بعد اگلے دس برس اس نظریۂ پاکستان کے ارتقاء کا زمانہ ہے جس میں سیاسی سطح پر قائدِ اعظم کی کوششیں ہمیں 14 اگست 1947ء سے ہمکنار کرتی ہیں۔

ایک اعتبار سے ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد کے ساتھ ایک نئی قوم اور ایک نئے کلچر کی بنیاد پڑ گئی تھی۔ مسلمانوں کا دین یعنی اسلام اپنا ایک مختلف اور الگ پس منظر رکھتا ہے جو ہندوؤں کے مذہبی عقائد کی مکمل ضد ہے۔ اسلام ایک ایسا مکمل ضابطۂ حیات ہے جس میں انسان کا خدا

کے ساتھ تعلق بھی نہایت واضح ہے اور سوسائٹی کے ساتھ رشتے کی بھی مکمل تشریح کی گئی ہے۔ اسلام انسانوں کو طبقات میں تقسیم نہیں کرتا، قوم، رنگ، نسل کی کوئی تمیز نہیں ہے اور ہر آدمی کا مرتبہ اس کے عمل سے متعین ہوتا ہے۔ اسی طرح مسلمانوں کی ثقافت بھی ان کے دینی عقائد سے متعین ہوتی ہے۔ اسلام برابری پر یقین رکھتا ہے اور محمود و ایاز میں کوئی فرق روا نہیں رکھتا جبکہ ہندوؤں کے مذہبی عقائد برابری کو تسلیم نہیں کرتے۔ رنگ، نسل اور ذات میں تمیز روا رکھی جاتی ہے۔ کوئی آدمی اپنی ذات نہیں بدل سکتا جب کہ اسلام بنیادی طور پر ذات پات کی نفی کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں کے ہاں آغاز ہی سے اپنی الگ پہچان کے وسائل موجود تھے۔ مسلمان جب ہندوستان میں آئے تو ان کے پاس عربی و عجمی ثقافتی روایات تھیں جو یہاں بھی پروان چڑھتی رہیں۔ اردو کا ارتقا بھی مسلمانوں کی آمد کا نتیجہ ہے۔ اردو شعر و ادب کی بنیادیں اسلامی تصوف میں پیوست ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں نے ہندوستان میں اپنی آمد کے ساتھ ہی اپنی الگ حیثیت کا تعین شروع کر دیا تھا۔ ایسا نہیں ہے کہ مسلمان اور ہندو ایک دوسرے سے الگ تھلگ رہے ہوں لیکن ان کا تعلق صرف سماجی ضرورت تک محدود تھا جبکہ دونوں قومیں اپنے الگ الگ ثقافتی مظاہر کے مطابق پروان چڑھتی رہیں۔ مسلمان ایک فاتح قوم تھی۔ علاوہ ازیں ان کے پس پشت ایک شاندار ماضی بھی تھا۔ لہٰذا تہذیبی برتری کا شعور بھی مسلمانوں کے ہر طرزِ عمل، زندگی اور شعروادب میں جاگزیں ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ 1857ء میں جب مسلمانوں کا اقتدار ختم ہوا تو سرسید تحریک نے تہذیبی برتری کے عنصر کو بھی نمایاں کرنا شروع کیا۔ سرسید، شبلی، آزاد، نذیر احمد اور حالی ہر جگہ مسلمانوں کو یہ احساس دلاتے دکھائی دیتے ہیں کہ ان کا ماضی شاندار تھا اور اس کے تسلسل کو برقرار رکھنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ سرسید اگرچہ جدت پسند تھے مگر دین سے ان کا رشتہ مستحکم تھا اور جہاں کہیں ان کی جدت پسندی نے مسلمانوں کے تشخص کو متاثر

کرنے کی کوشش کی ہے وہاں ردِعمل پیدا ہوا ہے۔ اکبرالٰہ آبادی اور منشی سجاد حسین وغیرہ ایسے ہی لوگ ہیں جنھوں نے اسلامی عقائد اور رسوم اور ثقافتی مظاہر کو برقرار رکھنے کی کوشش کی۔ مسلمانوں کی تہذیبی برتری کا اعلان بیسویں صدی میں بھی جاری رہا۔ عبدالحلیم شؔرر کے تاریخی ناول اور اقبال کی شاعری مسلمان قوم کے ان نقوش کو نئے سرے سے ابھارتی ہے کہ جن سے یہ قوم عبارت ہے۔ جیلانی کامران نے اپنے ایک مضمون میں یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ مسلمانوں کی تہذیبی برتری سے خودستائی اور غرور مراد نہیں لینا چاہیے بلکہ یہ برتری مسلمانوں کی تاریخی، تہذیبی اور تمدنی وراثتوں کو ظاہر کرتی ہے۔ جیلانی کامران نے یہ بھی کہا ہے کہ نظریہ پاکستان اسی تہذیبی برتری کے عقیدے سے پیدا ہوا ہے۔(4)

اقبال اور قائد اعظم کا مؤقف یہ رہا کہ مسلمان ہندوؤں سے ہر معاملے میں ایک جدا اور الگ حیثیت کے حامل ہیں۔ ان کا دین اور تہذیب و ثقافت واضح طور پر ظاہر کرتے ہیں کہ ہندوستان میں مسلمان ایک الگ قوم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ تحریک پاکستان کی جدوجہد اس بات کا کھلا اظہار ہے کہ مسلمان اس لیے پاکستان چاہتے ہیں کہ وہ اپنی تاریخ اور روایات کے مطابق زندگی گزار سکیں۔ جولائی 1942ء میں قائدِ اعظم نے اپنی ایک تقریر میں کہا تھا:

> ”ہم ایک قوم ہیں اور ہماری تہذیب و ثقافت ہماری اپنی ہے۔ ہماری اپنی زبان ہے۔ ہمارا اپنا ادب ہے۔ ہمارا اپنا فن ہے اور ہم اپنے فنِ تعمیر پر ناز کرتے ہیں۔ ہمارا نام اور ہمارے نام رکھنے کے اصول ہمارے اپنے ہیں۔ اقدار اور نسبتوں کا تصور ہمارا اپنا ہے۔ ہمارا اپنا قانون اور اپنا نظامِ اخلاق ہے۔ ہماری رسومات اور کیلنڈر، تاریخ اور روایات اور

امنگیں صرف ہم ہی سے محفوظ ہیں اور زندگی کو جانچنے اور سمجھنے کا
انداز اور زندگی کو تابع کرنے کے مسائل اور زاویے ہمارے
اپنے ہیں۔''(5)

قائدِ اعظم کی تقریر کے اس اقتباس میں مسلم قومیت کا تصور نہایت وضاحت کے ساتھ آ گیا ہے۔ وہ یہ کہ مسلمانوں کا دین الگ ہے، ثقافت الگ ہے، قانون، تہذیب و اخلاق، رسومات، روایات، فنِ تعمیر اور ادب غرض ہر چیز جدا ہے۔

اگر ہم اردو زبان کی بنت پر غور کریں تو متذکرہ بالا تمام عناصر اس زبان کی ساخت میں موجود دکھائی دیں گے۔ اردو زبان میں جو ادب پیدا ہوا ہے اس پر مسلم قومیت کی چھاپ موجود ہے۔ شاعری کا سارا پس منظر اور علامتیں عرب و عجم سے مستعار ہیں جبکہ نثر میں بھی مسلمانوں کا ذہنی افق اور لہجہ اس زبان کا مزاج بناتا ہے۔ اردو ادب نے اگرچہ مختلف ادوار میں مختلف رنگ اختیار کرنے کے باوجود ہندی الفاظ اور علامات سے بہت کم اثر قبول کیا۔

بیسویں صدی کے آغاز پر اگرچہ انگریز سامراج کے خلاف ہندی سماج کی طاقتور لہر اٹھی تھی مگر یہ لہر نیشنل ازم کو دبا نہ سکی۔ علی گڑھ تحریک، اقبال اور پھر قائدِ اعظم ایسے ذرائع ہیں جنھوں نے مسلم قومیت کے تصور کو سیاسی نقطۂ نظر بننے میں مدد دی۔ یہی وجہ ہے کہ 1930ء میں سامنے آنے والا اقبال کا خطبۂ الٰہ آباد 1940ء میں قراردادِ پاکستان بن گیا جس نے انگریزی سامراج کو مجبور کیا کہ وہ مسلم قومیت کے وجود کو تسلیم کر لیں۔ اسی لیے جب ہندوستان آزاد ہوا تو دو مملکتیں وجود میں آئیں جن میں ایک بھارت تھی اور دوسری پاکستان۔

پاکستان کا قیام 14 اگست 1947ء کو عمل میں آیا۔ تحریک پاکستان نے کئی مرحلے

دیکھے۔ یہ آزادی آسانی سے ہاتھ نہ آئی بلکہ اس کے پس منظر میں خون آشام کہانی ہے۔قتل و غارت گری، لوٹ مار اور عصمت دری کے ایسے واقعات ہیں جن کا بیان کرتے ہوئے بھی زبان کپکپاتی ہے۔کوئی طبقہ اور آدمی ایسا نہ تھا جو اِن حالات سے متاثر ہوئے بنا رہ سکا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ قیامِ پاکستان کے ابتدائی برسوں کے ادب پر فسادات کے نقوش بہت گہرے ہیں۔منٹو، ندیم، خدیجہ مستور، ہاجرہ مسرور غرض کوئی ایسا اہم ادیب نہیں ہے جس نے تقسیم کے دنوں کی کہانی رقم نہ کی ہو۔علاوہ ازیں ہندوستان سے آنے والے ادبا کے ہاں ہجرت کا تصور بھی پیدا ہوا۔ یہ وہ سب عناصر ہیں جن سے اگرچہ ایک طرف تو فسادات کے واقعات کا ادراک ہوتا ہے تو دوسری طرف ایک نئی قوم کے سفر کے آغاز کا اشارہ بھی ملتا ہے۔

قیامِ پاکستان کے وقت ابھی ترقی پسند تحریک اپنے عروج پر تھی لہٰذا مجموعی طور پر سماجی شعور کا اظہار بھی ہو رہا تھا۔لیکن چونکہ اب ہندوستان کا مخلوط ماحول ختم ہو گیا تھا،نقل مکانی کے باعث ہندو سکھ شاعر و ادیب ہندوستان چلے گئے جبکہ مسلمان شاعر و ادیب پاکستان آ گئے، اس لیے ایک نئے قومی منظر نامے میں ایک نئے ادبی تصور کی ضرورت آغاز ہی سے محسوس ہونے لگی تھی۔محمد حسن عسکری وہ پہلے نقاد ہیں جنھوں نے پاکستانی ادب کا نعرہ لگایا اور ایک نئی تحریک شروع کی۔محمد حسن عسکری ماہنامہ ''ساقی'' دہلی میں ''جھلکیاں'' کے عنوان سے کالم لکھا کرتے تھے اور قیامِ پاکستان سے پہلے ہی مسلمانوں کے ادب کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کرنے لگے تھے۔ جب وہ پاکستان آئے تو پھر اسے اپنا نظریہ بنا لیا۔ ماہنامہ ''ساقی'' کراچی ستمبر 1942ء میں انہوں نے ''مسلمان ادیب اور مسلمان قوم'' کے نام سے جو کالم لکھا اس میں ترقی پسند ادب کی مخالفت بھی شامل تھی اور یہ گلہ بھی موجود تھا کہ مسلمان ادیب اپنی تہذیب، روایات اور مذہبی اقدار سے دور ہو گئے ہیں۔ ان کا نظریہ تھا کہ جب تک پاکستان کے ادیب اپنی روایات، اقدار

اور نظریۂ حیات کو محفوظ نہیں کریں گے وہ پاکستان کی نمائندگی نہیں کر سکتے۔ اپنے اس کالم کے بعد انہوں نے اپنے مضامین اور کالموں میں اسی طرح کے خیالات کا اظہار جاری رکھا۔ عسکری کے ان خیالات سے اس عہد کے بہت سے ادیب متاثر ہوئے اور پاکستانی ادب کے متعلق بحث مباحثوں کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ کئی اہم ادبی پرچوں نے، جن میں ''نیا دور'' بھی شامل ہے، اس بحث کو آگے بڑھایا۔ انتظار حسین، ڈاکٹر آفتاب احمد، سلیم احمد، سجاد باقر رضوی، مظفر علی سید اور ناصر کاظمی وغیرہ پاکستانی ادب کے اس تصور سے وابستہ ہوئے جسے عسکری سامنے لے کر آئے تھے۔

محمد حسن عسکری نے اصل میں ترقی پسند تحریک کے ردِعمل میں لکھنا کا سلسلہ شروع کیا تھا لیکن اس میں یہ مؤقف پوشیدہ تھا کہ چونکہ پاکستان ایک خاص نظریے کی پیداوار ہے اور اس نظریے کی اساس مذہب پر ہے لہٰذا اب جو ادب پیدا ہو گا اس کی نظریاتی بنیادیں مسلمانوں کی تہذیب و ثقافت پر استوار ہونی چاہئیں۔ محمد حسن عسکری کی پاکستانی ادب کی تحریک کے ساتھ ساتھ تحریک ادب اسلامی کے نام سے بھی ایک تحریک کھڑی ہوئی۔ یہ بھی ترقی پسند تحریک کا ردِعمل تھی اور اسلام کو پاکستانی ادب کا محور قرار دیتی تھی جس میں شعائرِ اسلام کی ترویج کا جذبہ موجود ہو۔ یعنی عبادات اور اخلاقی باتوں کے سوا انہیں ادب میں اور کچھ قبول نہ تھا۔ محمد حسن عسکری اگرچہ مذہب کو بنیادی اہمیت دیتے تھے مگر وہ اس کی تخلیقی، تکنیکی اور دیگر فنی ضروریات کو بھی اہم قرار دیتے تھے۔ یہ دونوں تحریکیں زیادہ دیر تک برقرار نہ رہیں۔ ترقی پسند تحریک کے خاتمے کے ساتھ یہ بھی زوال کا شکار ہو گئیں۔ مگر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ پاکستانی ادب کا تصور اس کے بعد بھی تنقید میں زیرِ بحث رہا اور اب بھی اس کی اہمیت کم نہیں ہوئی ہے۔

ترقی پسند تحریک کے زوال کے بعد اردو ادب میں قدرے جمود کی کیفیت پیدا ہوئی۔ لکھنے کا عمل تو جاری رہا لیکن کوئی نیا نظریہ یا نئے فنی سانچے جن کی ضرورت محسوس کی جا رہی تھی فوری طور پر سامنے نہ آئے۔ سیاست میں البتہ طرح طرح کی تبدیلیاں آ رہی تھیں۔ قائدِ اعظم کی رحلت، وزرائے اعظم اور گورنروں کے درمیان کنفیوژن (Confusion) اور لیاقت علی خان کی شہادت جیسے واقعات، جن میں طرح طرح کے خطرات اور خدشات پوشیدہ تھے۔ جب 1958ء میں مارشل لاء نافذ ہوا تو اس کے بعد قومی زندگی میں ایک نئی طرح کا ارتعاش پیدا ہوا جس نے ادب کو کروٹ بدلنے اور اپنے لیے نئے راستے وضع کرنے کی ترغیب دی۔ ساٹھ کی دہائی میں جدید ادب کی بنیاد پڑی۔ جدید ادب اگرچہ تکنیکی تجربات اور زوال پسند مغربی ادبی نظریات سے وابستہ تھا لیکن وہ مایوسی اور پژمردگی صاف طور پر دیکھی جا سکتی تھی جو پاکستانی معاشرے میں گھلی ملی تھی۔ ایسی شاعری اور ادب جو آزادیٔ اظہار کے لیے باغیانہ سطح پر نمودار ہوا، جس میں حبیب جالب کی آواز سب سے طاقتور تھی، قومی طرزِ احساس ہی کا علمبردار تھا۔ انتظار حسین اور انور سجاد کے افسانے، ناصر کاظمی کی رومانوی شاعری اگرچہ مزاحمتی یا باغیانہ طرز کے تو نہیں ہیں لیکن ایسا ادب ان خوابوں کی شکست و ریخت کا فسانہ ضرور سناتا ہے جو ہندوستان کی آزادی اور قیامِ پاکستان کے لیے دیکھے گئے تھے مگر بحیثیت مجموعی ہم یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ ساٹھ کی دہائی کی جدیدیت قومی موضوعات کو براہِ راست موضوع نہیں بناتی۔ یہ سلسلہ کہیں 1965ء کے بعد شروع ہوتا ہے جب پاک بھارت جنگ مایوسی کے اس دبیز پردے کو توڑتی ہے جو سیاسی طور پر پے در پے ناکامیوں سے تشکیل پایا تھا۔

ستمبر 1965ء میں پاکستان اور بھارت کے درمیان جو سترہ روزہ جنگ ہوئی اس کے سیاسی محرکات پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور اب بھی لکھا جا رہا ہے لیکن اس کی وجہ سے ادب میں

جو ہنگامی طور پر نئی تبدیلی آئی اس وقت ہمارے پیش نظر وہی ہے۔

تحریک پاکستان کی جدوجہد کا ذکر ہم اس سے قبل بڑی تفصیل سے کر آئے ہیں۔ ہندوستان کے مسلمانوں کو ایک طرف انگریزی سامراج سے تصادم درپیش تھا تو دوسری طرف آل انڈیا کانگریس کے سیاسی غلبے سے نجات کی کوشش تھی۔ یہ دونوں جنگیں کامیابی سے لڑنے کے بعد پاکستان تو حاصل کر لیا گیا لیکن نئی مملکت اپنے ساتھ نئی مشکلات لے کر آئی جنھوں نے آزادی کے خوشگوار تصور کو دھندلا دیا۔ قیامِ پاکستان کے فوراً بعد مسئلہ کشمیر نے سر اٹھایا جس کے سبب سے 1948ء میں کشمیر کے محاذ پر لڑائی ہوئی۔ پھر یہ مسئلہ اقوامِ متحدہ تک پہنچا۔ اس مسئلے کی سنگینی نے تقسیم کی خوشی کو ایک مستقل غم کا درجہ دیا۔ سرحدوں پر ہندوستان کے ساتھ مستقل تناؤ نے پاکستان کی قومی سلامتی کو خطرے میں مبتلا رکھا۔ اندرونی سیاسی معاملات میں خلفشار، سماجی بے انصافی اور مذہب کی بنیاد پر پیدا ہونے والے کھچاؤ نے پاکستانی قوم میں یہ احساس پیدا کیا کہ بھارت کے مقابلے میں ان کی بقاء کو شدید خطرہ لاحق ہے۔ 1965ء کی جنگ نے ایک طرف تو یہ احساس پیدا کیا کہ پاکستانی قوم نہ صرف یہ کہ بھارت جیسے طاقتور ملک کا مقابلہ کر سکتی ہے بلکہ اسے شکست سے بھی دوچار کر سکتی ہے تو دوسری طرف بکھری ہوئی اور منتشر کردہ جمعیت کو ایک قوم کی شکل اختیار کرنے میں بھی مدد دے سکتی ہے۔

1964ء کے انتخابات میں مادرِ ملّت فاطمہ جناح کے مقابلے میں حاصل ہونے والی کامیابی کو قوم نے قبول نہیں کیا۔ یہ سمجھا جاتا ہے کہ ایوب خان نے توجہ ہٹانے اور نئے مسائل پیدا کرنے کے لیے یہ جنگ کشمیر کے محاذ پر شروع کی۔ اس کا خیال تھا کہ لڑائی وہیں تک محدود رہے گی اور اس کی وجہ سے قومی سطح پر جو جوش و جذبہ پیدا ہو گا وہ اسے اپنی مقبولیت کے لیے

استعمال کر سکے گا۔ لیکن یہ لڑائی بھارت کی حکومت پاکستان کی سرحدوں پر لے آئی۔ جب قوم نے خود کو خطرات میں گھرا ہوا دیکھا تو وہ یک لخت اکٹھی ہو گئی جس کی وجہ سے وہ مایوسی جو 1947ء سے رفتہ رفتہ پیدا ہو کر بڑھ رہی تھی وہ نہ صرف ختم ہو گئی بلکہ جوش و ولولہ پیدا ہوا، قومی تفاخر نے جنم لیا اور شعر و ادب صرف ایک ہی موضوع کے گرد گھومنے لگے۔

اس زمانے میں کوئی ایسا شاعر یا ادیب نہیں تھا جس نے قومی سلامتی کے علاوہ کسی اور موضوع پر لکھا ہو۔ اسی عہد میں ہماری تنقید میں بھی پاکستانی قومیت کا شعور نئے سرے اور پوری قوت کے ساتھ نمودار ہوا۔ گویا وہ ادبی نظریہ جس کی تلاش میں ہماری تنقید کچھ عرصے سے سرگرداں تھی وہ بھرپور قومی طرزِ احساس کے ساتھ اب آ کر نمودار ہوا۔ 1947ء کے بعد پاکستانی ادب اور اسلامی ادب کی جو تحریکیں سامنے آئی تھیں انہوں نے نظریۂ پاکستان اور نظریۂ اسلام کو پاکستانی ادب کا محور و مرکز بنانے کی کوشش کی تھی۔ اس طرح ہمارے ادب میں ایک مخصوص نوعیت کا قومی احساس پیدا ہوا لیکن یہ ادب کی مجموعی صورتحال نہیں تھی۔ 1965ء کی جنگ کے ساتھ ایک نیا رویہ پیدا ہوا۔ یہ زمین کے ساتھ وابستگی کا نظریہ تھا جو پاکستان کے مجموعی ادب میں رسائی حاصل کر گیا۔ 1965ء کی پاک بھارت جنگ اگرچہ کامیابی سے ہمکنار نہیں ہوئی لیکن جوش اور ولولہ جو کسی قومی زندگی کی اساس ہوتا ہے اور جو قوم کے تمام افراد کو ایک لڑی میں پروتا ہے اس جنگ سے لوگوں میں پیدا ہوا جس سے پاکستانی ادب میں قومی شعور کی اہمیت بڑھ گئی اور اگلے دو برسوں میں ایوب خان کی حکومت کے خلاف ایک بھرپور عوامی تحریک کا آغاز ہوا۔ پاکستان میں نمودار ہونے والی یہ پہلی قومی تحریک تھی۔ جب ہر صوبے اور ہر علاقے کے لوگ ایک ساتھ اپنے حقوق کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے۔ یہ تحریک اگرچہ عوامی حقوق کی علمبردار تھی لیکن اپنے ساتھ کچھ خرابیاں بھی لے کر آئی۔ اس کے ذریعے اگرچہ ایوب خان کی حکومت کا خاتمہ ہو گیا مگر وہ قومی

مسائل جو عہدِ ایوب کے درمیان زیرِ زمین پرورش پاتے رہے تھے وہ ایک سنگین شکل میں ظاہر ہوئے۔ جمہوری آزادیوں کے ساتھ ساتھ علاقائی آزادیوں کی خواہش بھی پیدا ہوئی۔ جو علاقہ جتنا زیادہ محروم رہا تھا وہ اتنی ہی طاقت کے ساتھ سامنے آیا۔ مشرقی پاکستان آبادی کے اعتبار سے پاکستان کا سب سے بڑا صوبہ تھا۔ پٹ سن کی پیداوار میں اسے دنیا بھر میں سبقت حاصل تھی لیکن اس صوبے کو نہ صرف اقتدار سے محروم رکھا گیا بلکہ اس کو نوآبادی کی حیثیت دی گئی۔ یہی وجہ ہے کہ وہاں اٹھنے والی تحریک ایک نئی مملکت کی خواہش بھی اپنے اندر رکھتی تھی۔

1970ء کے انتخابات میں ان سیاسی جماعتوں کو اکثریت حاصل ہوئی جو قومی امنگوں کی علمبردار تھیں۔ مغربی پاکستان میں اگر پاکستان پیپلز پارٹی نے دوتہائی اکثریت حاصل کی تو مشرقی پاکستان میں شیخ مجیب الرحمٰن کی جماعت ''عوامی لیگ'' لینڈ سلائیڈ وکٹری (Victory) لے کر نمودار ہوئی۔ مشرقی پاکستان میں شیخ مجیب الرحمٰن کسی لچک کا مظاہرہ کرنے کے لیے تیار نہ تھے۔ اس کا فائدہ بھارت نے اس طرح اٹھایا کہ ایک نئی جنگ کا آغاز ہو گیا۔ بھارت کا مقصد مشرقی پاکستان کے بنگالیوں کو مغربی پاکستان کے خلاف اکسانا اور آزادی کی جدوجہد کے راستے پر ڈالنا تھا۔ اس لیے بھارت کی فوجیں مشرقی پاکستان میں داخل ہوئیں۔ پاکستانی فوج وہاں حالات کا سامنا نہ کر سکی۔ یوں سقوطِ ڈھاکا کا وہ المیہ پیدا ہوا جس نے پاکستان کے سارے دانشوروں کی فکر کی سمت بدل دی۔

سقوطِ ڈھاکا نے نظریہ پاکستان کو بھی زک پہنچائی۔ نظریہ پاکستان کی اساس دوقومی نظریے پر قائم ہے۔ مشرقی پاکستان میں بنگلہ دیش کی جس تحریک نے سر اٹھایا تھا اس نے دوقومی نظریے کا اعتبار ختم کر دیا۔ علاوہ ازیں پاکستان کے قیام میں مذہب کا حوالہ بہت شدید تھا جبکہ

بنگلہ دیش کی تحریک نے اس بنیاد کو بھی کمزور کیا۔ بنگلہ دیش کے قیام کے بعد خود مغربی پاکستان کو بھی خطرات لاحق ہو گئے۔ مختلف علاقوں میں علاقائیت کی بنیاد پر تحریکیں سر اٹھانے لگیں۔ لہٰذا قومی سطح کے ادیبوں کے ہاں یہ مخمصہ پیدا ہوا کہ اب پاکستان کی شناخت کیا ہے۔ ستر کی دہائی کے تخلیقی ادب میں جس طرح کی علامتیں استعمال ہوئی ہیں وہ ''عدم تشخص'' کی طرف بھی اشارہ کرتی ہیں۔ ستر کی دہائی میں علامتی افسانے کا رجحان شدید تھا۔ اس زمانے میں لکھا گیا افسانہ مجموعی طور پر ہمارے سامنے جو صورتحال لاتا ہے اس میں بے یقینی کا عنصر قوی تر ہے۔ تنقید میں یہ مسئلہ اور طرح سے نمودار ہوا۔ پاکستانی تنقید میں یہ عہد کلچر، زبان، تاریخ اور نظریاتی شعور کے مباحث پر مشتمل ہے۔ محمد حسن عسکری نے جب پاکستانی ادب کا نعرہ لگایا تو کلچر کی بحث اس وقت بھی درمیان میں آئی تھی لیکن اس وقت یہ عمل ان دو سطحوں پر تھا کہ متحدہ ہندوستان میں مسلمانوں کا کلچر ہندوؤں سے کس طرح مختلف تھا جس کے سبب سے دو قومیں وجود میں آئیں۔ دوسری طرف یہ بحث تھی کہ قیامِ پاکستان کے بعد پاکستانی ادب میں کس کلچر یا زبان کو برتا جانا چاہیے۔ محمد حسن عسکری، ڈاکٹر آفتاب احمد، قدرت اللہ شہاب وغیرہ یہ بات سمجھانے کی کوشش کرتے تھے کہ کلچر ایک تصورِ حیات ہے اور مسلمانوں کے لیے صرف نماز پڑھ لینا یا روزہ رکھ لینا ہی کافی نہیں بلکہ ان سب چھوٹی چھوٹی باتوں کو برقرار رہنا چاہیے جن سے مخصوص مزاج، مخصوص رنگ اور مخصوص لب ولہجہ پیدا ہوتا ہے۔ اس عہد میں ہند اسلامی کلچر کا لفظ بہت استعمال ہوا یعنی مسلمانوں کی وہ ثقافت جو مقامی ثقافتوں سے مل کر بنی ہے اور جس کا مرکز مسلمانوں کا پایۂ تخت یعنی دہلی رہا ہے، اس کی حفاظت اور اس کا اطلاق نئی مملکت میں کیسے ہو سکتا ہے۔ اسلامی ادب کی تحریک والے کلچر کا مجموعی مفہوم تو وہی لیتے ہیں جس کا تذکرہ محمد حسن عسکری کرتے آئے تھے۔ فرق صرف یہ تھا کہ وہ اس میں مشاغل کو ترک کر دیتے تھے اور صرف عبادات اور اخلاقی باتوں کو کلچر کا

حصہ سمجھتے تھے۔ محمد حسن عسکری اور ان کے حلقے کے نقاد پاکستانی کلچر سے قومی طرزِ احساس کا فلسفیانہ مفہوم اخذ کرتے ہیں۔ انہوں نے اپنی تحریروں میں مذہب کو پدری اصول قرار دیا اور زمین کو مادری۔ اس طرح جو تہذیب پیدا ہوئی وہ آسمانی اور زمینی اور پدری و مادری اصول تخلیق کے اختلاط کا نتیجہ تھی۔ یہ سب باتیں اس وقت فکری مسائل کی شکل میں موجود رہیں۔ جب سقوطِ ڈھاکا کا واقعہ پیش آیا تو نئے سرے سے اپنی جڑیں تلاش کرنے کی ضرورت محسوس ہونے لگی۔ یہ ضرورت فلسفیانہ یا فکری نہ تھی بلکہ ایک ملک یا قوم کے وجود کی بقاء کا مسئلہ تھا۔ بنگالی نیشنل ازم کی کامیابی کے بعد سندھی، بلوچی، پشتو اور پنجابی نیشنل ازم کا سر اٹھا لینا فطری عمل تھا۔ ہر قومی اکائی اپنا وجود، اپنی زبان، ثقافت اور معاشی ذرائع کو قرار دینے لگی۔ لہٰذا وہ اساسی نظریہ جو قیامِ پاکستان کا باعث بنا تھا بعض لوگوں کے لیے ناقابلِ عمل ہو گیا۔ اس نازک دور میں اردو تنقید میں زبان اور کلچر پر متنازع مباحث کی پرچھائیوں کا غلبہ دکھائی دیتا ہے۔ اچھی اور صحت مند بات یہ ہے کہ اگرچہ اس زمانے میں سیاسی سطح پر نظریاتی تصادم بھی تھا اور ادبی سطح پر فکری تصادم بھی لیکن بحیثیت مجموعی ہر گروہ قومی سلامتی کے ذرائع ڈھونڈتا دکھائی دیتا تھا۔

ستر کی دہائی میں دانشوروں کے دو بڑے گروہ دکھائی دیتے ہیں۔ دانشوروں کا ایک گروہ تو وہ ہے جو پاکستان کی تاریخ اور ثقافت کو خود اسی خطے کی اپنی تاریخ سے جوڑتا ہے۔ اس گروہ کے نزدیک وادیٔ سندھ کی قدیم تہذیب پاکستانی قوم کی بنیاد بنتی ہے۔ اس لیے اس گروہ نے ان دلائل کو ہمیشہ رد کیا جن کے تحت پاکستانی قوم کا سفر ہندوستان میں محمد بن قاسم کی آمد کے ساتھ شروع ہوتا ہے۔ وادیٔ سندھ کی تہذیب یا بلوچستان میں کانسی کے زمانے کی تہذیب کے ساتھ تاریخ کو جوڑنے یا اسے تہذیب و ثقافت کا منبع قرار دینے سے اس گروہ کو اختلاف تھا جو تہذیب و ثقافت کی بنیادیں مذہب میں تلاش کرتا تھا۔ اس زمانے میں جن دانشوروں نے سب سے زیادہ

ان موضوعات پر لکھا ان میں ڈاکٹر سید عبداللہ، فیض احمد فیض، ڈاکٹر جمیل جالبی اور ڈاکٹر احمد حسن وانی وغیرہ قابلِ ذکر ہیں۔ اس زمانے کے بحث مباحثے پاکستان کے دولخت ہونے سے شروع ہوئے او رمعاشی محرومیوں کے سبب سے متشکل ہوئے۔ مذہبی حقائق کے حوالے سے تہذیب و تمدن کی شناخت بنانے والے دانشوروں کا مسئلہ یہ تھا کہ وہ یہ سمجھتے تھے کہ اگر پاکستان کی تہذیب و ثقافت اور زبان کو پرانی تہذیبوں کے ساتھ جوڑا جائے تو اس سے ملک کا نظریاتی پس منظر بھی مخدوش ہو جائے گا اور سب اکائیوں کا ایک وحدت میں موجود رہنا بھی مشکل ہو جائے گا۔ سبب یہ تھا کہ پاکستان کی ہر علاقائی اکائی اپنی ایک الگ تاریخ بھی رکھتی ہے۔ ہر ایک کا اپنا لسانی سانچا ہے۔ اسی طرح تہذیب و ثقافت کے رنگوں میں بھی اختلاف موجود ہے۔ عالمی سطح پر بھی ستر کی دہائی کی ایک اہمیت موجود تھی۔ دنیا دو واضح بلاکوں میں تقسیم ہو کر رہ گئی تھی۔ دایاں بازو جو سرمایہ دار ممالک او ران کے حواریوں پر مشتمل تھا اور بایاں بازو جو سوشلسٹ نظامِ معیشت کو ماننے والوں کا تھا۔ پاکستان میں ذوالفقار علی بھٹو نے جب سوشلزم کا نعرہ لگایا تو قدرتی طور پر نظریاتی گروہ بندی بھی ہوئی اور ان گروہوں میں فکری تصادم بھی ہوا۔ پاکستانی تنقید پر بھی اس عہد کی اسی اساسی تقسیم کے گہرے اثرات موجود ہیں۔ ایسے نقاد، شاعر اور ادیب جو ہند اسلامی کلچر پر ایمان رکھتے تھے ان کی ذہنی مطابقت قدرتی طور پر دائیں بازو کے ساتھ وابستہ تھی اور وہ دانشور جو اس خطے کے عوام کی تاریخ کو قدیم تاریخ میں پیوست دیکھتے تھے ان کے ہاں بائیں بازو کا شعور کام کر رہا تھا۔ اسی لیے اس عہد کی تنقید میں جو عناصر قومی طرزِ احساس کو بناتے ہیں وہ فکری طور پر اس قوم کی تاریخ ہی نہیں مستقبل کا بھی تعین کرنا چاہتے تھے۔

تہذیب و ثقافت کے بحث مباحثے میں زبان کا مسئلہ بھی شامل رہا۔ متحدہ ہندوستان میں اردو زبان مسلمانوں کی تہذیبی شناخت تھی۔ یہی وجہ ہے کہ تحریک پاکستان کے زمانے میں ہی

اردو کو قومی زبان بنانے کا عندیہ ظاہر کر دیا گیا تھا۔ یہ اور بات ہے کہ تقسیم کے بعد پاکستان میں اردو کو قومی حیثیت حاصل نہ ہوسکی۔ نہ صرف بیوروکریسی نے اس زبان کو سرکاری سطح حاصل نہ کرنے دی بلکہ سیاسی سطح پر بھی یہ ایک نزاعی مسئلہ بن گیا۔ بنگالیوں کے لیے اردو ایک غیر ملکی زبان تھی۔ ان کے یہ بات سمجھ میں نہیں آتی تھی کہ بنگالی کو ترک کر کے وہ اردو زبان کو کیسے اختیار کر لیں۔ قائدِ اعظم کی تلقین کے باوجود اردو بنگالی جھگڑے نہ روکے جا سکے۔ حتیٰ کہ قیامِ بنگلہ دیش میں اردو کی مخالفت نے بھی بڑا کردار ادا کیا۔ مغربی پاکستان میں اردو زبان کو علاقائی زبانوں کو دبانے کے لیے استعمال کیا گیا۔ بعض دانشور اردو کی وکالت تو بہت کرتے تھے مگر علاقائی زبانوں کو کوئی اہم درجہ دینے پر تیار نہ تھے۔ سرکاری سطح پر اردو کو قومی زبان قرار دینے کی وکالت تو بہت کی جاتی رہی ہے لیکن دفاتر میں انگریزی ہی کو سرکاری زبان کا درجہ حاصل رہا۔ علاوہ ازیں بیورکریسی اور مراعات یافتہ طبقے نے اپنا تعلق جس طرح انگریزی زبان سے رکھا ہے اردو سے نہیں رکھا۔ یہی وجہ ہے کہ پاکستان میں اردو زبان کی قدرومنزلت، جس طرح شعر و ادب میں ہے، تعلیمی درسگاہوں میں اس طرح دکھائی نہیں دیتی۔ اس کے علاوہ اردو زبان پاکستانی حدود میں سیاسی جھگڑوں کا باعث بھی بنی۔ مشرقی پاکستان کا ذکر تو ہم نے اس سے قبل کیا ہے۔ لیکن سندھ کے لسانی جھگڑے بھی اپنی ایک تاریخ رکھتے ہیں۔ ہندوستان کے مرکزی علاقوں سے اردو بولنے والے لوگ زیادہ تر کراچی اور سندھ کے دیگر شہری علاقوں میں آ کر آباد ہوئے۔ حتیٰ کہ بنگلہ دیش کے قیام کے بعد بہاریوں نے بھی کراچی میں رہنا پسند کیا جس کے سبب سے نئے اور پرانے سندھیوں کے درمیان زبان وجہِ نزاع بنی۔ ملک کے دیگر علاقوں میں اگرچہ اس طرح کے جھگڑے تو موجود نہ تھے لیکن اردو کو ایک مراعات یافتہ زبان ضرور سمجھا جاتا تھا اور اسے اپنی محرومی کے دیگر اسباب میں شامل کیا جاتا تھا۔ جب ہم پاکستانی قومیت پر نظر دوڑاتے ہیں

تو یہاں آغاز ہی سے جو سیاسی ماحول پیدا ہوا اس کے سبب سے وہ تہذیب ہو یا زبان، تمام ثقافتی معاملات پر تنازع دکھائی دیتا ہے۔ یہی تنازعات اردو ادب میں قومی وجود اور اس کے تحفظ کا طرزِ احساس پیدا کرتے ہیں۔ یہ طرزِ احساس قیامِ پاکستان کے فوری بعد بھی پوری شدت سے دکھائی دیتا ہے اور ستر کی دہائی میں پاکستان ٹوٹنے کے بعد بھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اردو تنقید نے ہر اس موقع پر جب قومی سلامتی کو خطرات لاحق ہوئے قومی موضوعات کی ضرورت کو شدت کے ساتھ محسوس کیا۔

پاکستان میں رونما ہونے والے قومی سانحات نے اردو تنقید میں قومی طرزِ احساس کو پھلنے پھولنے کا موقع فراہم کیا۔ قیامِ پاکستان کے بعد ہی سے قومی وجود کو خطرات لاحق رہے۔ اسی لیے ادب میں ''پاکستانیت'' کا نظریہ فروغ پاتا رہا ہے۔ ہر نقاد نے پاکستانیت کی تشریح اپنے اپنے انداز سے کی ہے۔ کسی نے اس ملک کی بقاء مذہبی اقدار کو قرار دیا ہے۔ کسی نے ہنداسلامی کلچر کو، کسی نے موہن جوداڑو اور ہڑپا کو تخلیقی شعور کی بنیاد بنایا لیکن بحیثیت مجموعی بنیادی مسئلہ یہی تھا کہ پاکستانی قوم کی اپنی شناخت کس طرح ظاہر کی جائے اور اس کی قومی سلامتی کے لیے نظریہ سازی کا عمل کس طرح سرانجام دیا جائے۔

پاکستانی ادب کو جب ہم 1947ء کے بعد پروان چڑھتا دیکھتے ہیں تو اگرچہ تنقید میں نئی نظریہ سازی شروع ہو گئی تھی لیکن تخلیقی سطح پر ترقی پسند تحریک اور حلقہ اربابِ ذوق کے اثرات ہی غالب تھے۔ 1958ء کے مارشل لا اور ساٹھ کی دہائی کے آغاز پر نئی تبدیلیاں وقوع پذیر ہوئیں۔ ان نئی تبدیلیوں کا تعلق زیادہ تر اسالیب اور لسانی سانچوں سے تھا لیکن نئے حالات اور نیا ماحول ایک نئی نفسیات بھی بنا رہے تھے۔ اس نفسیات پر نئی مملکت کے نئے مسائل اور

1958ء کے مارشل لا کی آمریت پوری طرح سایہ فگن تھی۔ ایوب خان کا عہد ایک عوامی جمہوری تحریک کے نتیجے میں 1968ء میں ختم ہوا۔ اس کے بعد نئے انتخابات ہونے تک یہ ایک عبوری عہد ہے۔ انتخابات کے نتیجے میں عوامی سطح پر پہلی مرتبہ سیاسی ذہن بیدار ہوا۔ لیکن حادثہ یہ ہوا کہ ان انتخابات کے بعد پاکستان دولخت ہو گیا جس کا ذکر ہم اس سے قبل کر چکے ہیں۔ سقوطِ ڈھاکا کے واقعے نے ایک طرف تو شکست کے شدید احساس کو پیدا کیا تو دوسری طرف قومی شناخت کا بحران پیدا ہوا۔ مایوسی، غصہ، جھنجھلاہٹ، تلخی اور کئی طرح کے دیگر نفسیاتی مسائل پیدا ہوئے اور پاکستانی ادب کا حصہ بن گئے۔ اس عہد کی تنقید نے بھی جب تخلیقی ادب کا جائزہ لیا تو اس قومی المیے کو پس منظر بنایا۔ پاکستانی سیاست اور ادب دونوں کے جائزے میں 1977ء کا مارشل لا سب سے زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔ پاکستان میں عوامی جمہوریت کی جو کونپلیں پھوٹنا شروع ہوئی تھیں وہ اس مارشل لا کے سبب سے بُری طرح روندی گئیں۔ قوم ابھی 1971ء کے حادثے ہی سے باہر نہیں آئی تھی کہ اس نئے سانحے نے اسے آ لیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب چاروں طرف خوف و دہشت کی فضا تھی۔ سیاسی آزادیوں اور آزادیٔ اظہار کی کوشش میں جس طبقۂ فکر نے بھی مزاحمت کی اسے سخت سزاؤں کا سامنا کرنا پڑا۔ صحافیوں تک کو کوڑے لگائے گئے۔ معزول وزیرِ اعظم ذوالفقار علی بھٹو کو ایک مقدمے میں موت کی سزا سنائی گئی۔ یہ ایسے عوامل تھے جنھوں نے شعر و ادب کو قومی و سیاسی موضوعات کا اسیر کر دیا۔ اس مارشل لا کے دوران میں پیدا ہونے والے ادب کا غالب حصہ اپنی زمین اور اپنی قومی امنگوں کے بارے میں متفکر دکھائی دیتا ہے۔ اردو میں ''مزاحمتی ادب'' کا لفظ بھی اسی زمانے میں مقبول ہوا۔ اسی عہد میں ادب میں استعمال کی جانے والی علامات بہت واضح ہیں جن سے پاکستانی تاریخ اور ادب کے پس منظر کو سمجھا جا سکتا ہے۔ شاعری میں زیادہ تر قاتل، مقتول، قتل، کربلا، حسین، یزید، دارالسلام جبکہ فکشن میں دھرتی، اندھیرا،

قبر، پیڑ، پرندے، بے چہرہ آدمی، آواز کی گمشدگی اور اسی طرح کی دیگر علامتیں صورتحال کی عکاسی کرتی ہیں۔ اس عہد میں تخلیقی ادب کے بعض اہم انتخاب بھی شائع ہوئے۔ شاعری میں ''خوشبو کی شہادت'' مرتبین: سلیم شاہد، یونس جاوید، مطبوعہ جولائی 1979ء اور افسانے میں ''گواہی'' مرتب: اعجاز راہی، مطبوعہ 1978ء خصوصاً قابلِ ذکر ہیں۔ ان دونوں مجموعوں میں ایسی تخلیقات ہیں جن میں ان خوابوں کی شکست و ریخت کو بآسانی دیکھا جا سکتا ہے جو تحریک پاکستان کے دوران دیکھے گئے اور قومی سلامتی کے بارے میں ان خدشات کو بھی محسوس کیا جا سکتا ہے جو ظلم و جبر کی وجہ سے لاحق ہو گئے تھے۔ شکست و ہزیمت کا وہ احساس جو سقوطِ ڈھاکا کے عہد میں پیدا ہوا تھا وہ اپنی نہایت کربناک اور کراہت آمیز شکل کے ساتھ نمایاں ہو چکا تھا۔ ''گواہی'' کے دیباچے میں اعجاز راہی رقم طراز ہیں:

> ''قدروں کے زوال کی صورتحال سے جس طرح آج کا لکھنے والا دوچار ہوا ہے، شعور کی آنکھ نے یہ منظر دیکھے نہ تھے۔ بنجر شباہتوں کی دہلیز پر ہر شے پہچان کے لبادے اتار چکی ہے۔''(6)

کوئی ادب بھی اپنے عہد کے اثرات سے محفوظ نہیں رہ سکتا۔ عالمی سطح پر انگریزی ادب پر بھی ہمیں مختلف ادوار کے اثرات واضح دکھائی دیتے ہیں۔ یہی بات فرانس کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے۔ امریکہ کے بارے میں بھی اور روس کے بارے میں بھی جس کے ادب کو بالشویکی انقلاب کی آواز پہلے ہی سنائی دینے لگی تھی۔ جب ہم اردو ادب کا جائزہ لیتے ہیں تو یہاں بھی ہر عہد میں عصری آگہی اپنے واضح اثرات کے ساتھ ظاہر ہوتی دکھائی دیتی ہے۔ میرؔ، دردؔ اور سوداؔ کا عہد سیاسی انتشار اور طوائف الملوکی کا زمانہ تھا۔ اس زمانے میں کوئی ایسا شاعر نہیں

ہو گا جس نے اپنے گردوپیش کو نظرانداز کیا ہو۔ میرؔ کی شاعری کی شہرت ہی جن عناصر کے سبب ہوئی ہے ان میں اس انتشار کا ذکر بڑی شدت کے ساتھ موجود ہے۔ سرسید تحریک بھی اپنے انداز سے صورتحال کو بدلنے کی کوشش میں دکھائی دیتی ہے۔ مولوی نذیر احمد دہلوی، مولانا الطاف حسین حالیؔ، مولانا شبلی نعمانی، مولانا محمد حسین آزاد جس ادب اور تنقید کو پروان چڑھا رہے ہیں ان میں قومی امنگوں کا رنگ صاف دکھائی دیتا ہے۔ بیسویں صدی کے آغاز پر ادب نے جو ایک نئی شکل اختیار کی، اس کا رخ بھی واضح طور پر قومی آزادی اور سامراج دشمنی کی طرف تھا۔ پریم چند کے افسانوی مجموعے ''دنیا کا انمول رتن'' اور ''سوزِ وطن'' مزاحمتی ادب بھی ہیں اور قومی ادب بھی۔ عبدالحلیم شررؔ کے تاریخی ناول، جوش ملیح آبادی کی انقلابی شاعری، اقبال کا ملی کلام اور ترقی پسند تحریک سب اپنے اپنے انداز سے سامراج کے خلاف اسی مزاحمت میں مصروف دکھائی دیتے ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ ادیب ایک ایسا حساس فرد ہے جو صورتحال سے الگ رہ کر نہیں لکھ سکتا۔ پاکستان میں چونکہ ادیبوں کو ہمیشہ قومی حالات میں بگاڑ کا سامنا رہا ہے۔ لہٰذا 1947ء کے بعد ہی سے ادب میں قومی طرزِ احساس کی مختلف شکلیں دکھائی دینے لگ گئی تھیں۔ ستّر کی دہائی اور خصوصاً 1970ء کے بعد کا زمانہ کاملاً قومی امور کے بارے میں متفکر ہونے اور اسے موضوع بنانے کا زمانہ ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ مقصدی نوعیت کا ادب کوئی بڑا معیار پیدا نہیں کرتا لیکن جب ہم پاکستانی ادب پر نگاہ ڈالتے ہیں تو ایک مختلف سی صورت دکھائی دیتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ قومی سانحات نے نہ صرف ادیبوں کی تخلیقی صلاحیتوں کو مہمیز لگائی بلکہ اسالیب کے تجربات کی راہ بھی ہموار کی۔ ساٹھ کی دہائی میں جس ادب کی بنیاد پڑی اس کا آغاز اگرچہ مغربی نظریات سے ہوا لیکن درحقیقت ایک ایسے پیرایۂ اظہار کی ضرورت محسوس کی گئی تھی جو آزادیٔ اظہار پر پابندی میں سے اپنے لیے کوئی راستہ نکال سکے۔ یہی وجہ ہے کہ ستر کی دہائی میں

ایسی علامتیں سامنے آئیں جو قومی طرزِ احساس کی نمائندہ علامتیں تھیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ستر کی دہائی سے اسی کی دہائی کے وسط تک جس علامتی نظام سے کام لیا گیا ہے اس میں پاکستانیت کا شعور ہی کام کرتا دکھائی دیتا ہے یعنی پاکستان کے جدید ادب میں ''جدیدیت برائے جدیدیت'' کا اصول کام نہیں کر رہا۔ پاکستانی تنقید نے قیام پاکستان کے بعد ہی سے دو جہتیں اختیار کیں۔ ایک طرف تو ایسی نظریہ سازی کرنے کی کوشش کی گئی جو تخلیقی ادیبوں کے کام آ سکے اور جس کو سامنے رکھتے ہوئے وہ پاکستانی ادب کی شناخت کا کام سرانجام دے سکیں، دوسری طرف پاکستان میں تخلیق کیے جانے والے ادب کی تشریح و وضاحت کے کام کو بھی ضروری سمجھ کر اس سے غفلت نہیں برتی گئی۔

قیام پاکستان کے بعد ترقی پسند تحریک تو اپنی روایت پر ہی عمل پیرا تھی۔ اس لیے ترقی پسند تنقید میں سماجی موضوعات کی ترغیب و حمایت ہی بنیادی عناصر تھے لیکن جلد ہی نقادوں کا ایک ایسا گروہ سامنے آیا جنہوں نے محسوس کیا کہ چونکہ پاکستان اب ایک الگ ملک ہے اس لیے اس میں ایسے رجحانات کی ضرورت نہیں جو متحدہ ہندوستان کی ضرورت تھے۔ محمد حسن عسکری کی پاکستانی ادب کی تحریک اسی کا نتیجہ ہے۔ انہوں نے پاکستانی ادب کی بحث کا آغاز کر کے اردو تنقید میں تہذیب و ثقافت، زبان، عقائد، روایات اور تاریخی شعور کی اہمیت کا احساس دلایا۔ ان کا خیال تھا کہ پاکستان کے مسلمانوں کی اپنی ایک تہذیب ہے اور اپنا ایک ملی شعور، جس کا اظہار ادب میں ہونا چاہیے۔ اس بحث نے پچاس کی دہائی میں بھی اور اس کے بعد بھی ایک نئے تنقید شعور کو پنپنے میں مدد دی۔ ڈاکٹر آفتاب احمد، قدرت اللہ شہاب، انتظار حسین، سلیم احمد، مظفر علی سید، ڈاکٹر جمیل جالبی، ناصر کاظمی اور سجاد باقر رضوی وغیرہ اسی سلسلے کی کڑیاں ہیں۔ یہ تحریک اگرچہ پچاس کی دہائی ہی میں ختم ہو گئی تھی لیکن اس میں اٹھائے گئے نکات بعد میں بھی زیرِ بحث آتے رہے۔

ڈاکٹر سید عبداللہ، سید محمد تقی، ڈاکٹر عبادت بریلوی، ڈاکٹر فرمان فتح پوری اور دیگر بہت سے اکابرین پاکستانی ادب کو اسی تہذیبی و تاریخی روایات کے مدد سے تشکیل دینے کی کوشش کرتے رہے ہیں۔ 1968ء کی عوامی جمہوری تحریک اور 1970ء کے سقوطِ ڈھاکا کے واقعے نے پاکستان کے قومی طرزِ احساس میں جب تشخص کے سوال کو ابھارا تو ہماری تنقید میں پاکستانی تہذیب اور زبان پر بحث بڑھ گئی۔ چونکہ یہ نظریاتی تصادم کا زمانہ تھا لہٰذا سیاست کی طرح ادب میں بھی دو گروہ پیدا ہوئے جنہوں نے اپنے اپنے انداز سے پاکستانی تہذیب و ثقافت کی وضاحت کرنے کی کوشش کی۔ ایک گروہ نظریہ پاکستان اور مذہبی اقدار کی بنیاد پر پیدا ہونے والی تہذیب کو پاکستانی تہذیب قرار دیتا تھا تو دوسرا گروہ تہذیب کی جڑیں تاریخ اور دھرتی میں پیوست دیکھتا تھا۔ اس زمانے میں فیض احمد فیض، جیلانی کامران، وزیر آغا، فتح محمد ملک، ڈاکٹر سید عبداللہ وغیرہ نے اپنا اپنا نقطہ نظر اور دلائل پیش کیے۔

ہماری تنقید پر اقبال کے افکار کے بھی گہرے اثرات پڑے ہیں۔ پاکستانی تنقید کے نظریاتی پس منظر میں اقبال ایک بہت بڑا وسیلہ بنا ہے۔ خود اقبال پر لکھی ہوئی کتابوں کا تذکرہ تو ہمارا موضوع نہیں لیکن وہ ناقدین جنہوں نے اپنی فکر کی تشکیل میں اقبال سے فیض حاصل کیا انہوں نے پاکستانی ادب کو اس شعور کے ساتھ جوڑنے کی کوشش کی جسے ہم مجموعی اسلامی فکر کہہ سکتے ہیں۔ اقبال کے علاوہ پاکستانی تنقید میں صوفیائے کرام کے ملفوظات اور سرسید تحریک کے اثرات بھی موجود ہیں۔ اس طرح پاکستانی تنقید میں اسلامی تاریخ، ہند اسلامی تہذیب اور تحریک آزادی کے بنیادی عناصر اپنی رنگ آمیزی کرتے ہیں۔ پاکستانی طرزِ احساس جن عناصر سے تشکیل پاتا ہے ان میں بنیادی طور پر دو ضرورتیں کام کرتی دکھائی دیتی ہیں۔ ایک طرف تو وہ نظریاتی تشخص ہے جس کے لیے یہ ملک وجود میں آیا اور دوسرا انصاف پر مبنی سماج ہے جس کا

خواب تحریک پاکستان کے دوران میں دیکھا گیا۔ جب ہم اس نوع کی تنقید کی بات کرتے ہیں تو ہم ان ناقدین کو نظرانداز نہیں کر سکتے جنہوں نے ترقی پسند تحریک کے ساتھ اپنا رشتہ جوڑا اور بعد میں ترقی پسند فکر پروان چڑھاتے رہے۔ ایسے ناقدین کا بھی بنیادی محور قومی سلامتی کا تحفظ اور انصاف پر مبنی سماج ہی ہے۔ گویا اس کا مطلب یہ ہوا کہ پاکستان میں پیدا ہونے والی تنقید مجموعی طور پر پاکستانیت کا ایک خاص شعور رکھتی ہے۔ پاکستان میں تنقید کا رخ صرف نظریات ہی کی طرف نہیں رہا بلکہ عملی سطح پر بھی بہت کام ہوا۔ مثلاً علامتوں کی شناخت میں بیشتر نقادوں نے تخلیقی شعور اور لاشعور کی جڑوں کو تلاش کرنے کی کوشش کی۔ ڈاکٹر اجمل، ڈاکٹر وحید قریشی، ڈاکٹر سلیم اختر، جیلانی کامران اور ڈاکٹر انور سدید کے نام اس ضمن میں قابلِ ذکر ہیں۔

نئی لسانی تشکیلات میں بھی ثقافتی ورثے کی شناخت اور تلاش کی کوششیں دکھائی دیتی ہیں۔ اردو زبان درحقیقت مسلمانوں کے تہذیبی و ثقافتی سفر کی بھی آئینہ دار ہے جو ہماری تنقید میں بنظرِ غائر مطالعہ کی گئی ہے۔ اردو تنقید نے تمام نئے علوم کو قبول کیا جن میں نفسیات، علم الانسان، عمرانیات، فلسفہ وجودیت وغیرہ شامل ہیں۔ ان علوم کی مدد سے نہ صرف تخلیق کا تجزیاتی مطالعہ کیا گیا بلکہ فن پاروں کی تشریح کے لیے بھی مدد حاصل کی گئی۔ مگر ہم جب قومی طرزِ احساس کی بات کرتے ہیں تو ہمیں دیکھنا ہوتا ہے کہ تنقید جتنے فریضے سرانجام دے رہی ہے ان کا بنیادی محور و مرکز کیا ہے۔ پاکستانی تنقید نے عام طور پر اپنی روایت کو ترتیب دینے اور اسے شناخت کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور اپنے ادب کو اس روایت کے ساتھ جوڑ کر دیکھا ہے۔ کسی ملک کا ادب اپنی روایت سے الگ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ پاکستانی ادب کی روایت ایک طرف تو اس ایک ہزار سالہ تاریخ سے مُجزی ہے جو ہندوستان میں مسلمانوں کا عہدِ اقتدار ہے تو دوسری طرف اس کا تعلق عرب و عجم کی اسلامی روایات سے ہے۔ ڈاکٹر غلام حسین اظہر لکھتے

ہیں:

''ادب کا سب سے بڑا منصب ہی یہ ہے کہ وہ ہماری زندگی کو روایت سے منقطع نہیں ہونے دیتا اور ہمیں ریزہ ریزہ ہو کر بکھرنے سے بچاتا ہے۔ ہماری نئی تنقید نے اس منصب کو ملحوظ رکھ کر تہذیبی جڑوں کی تلاش کا اہم فریضہ سرانجام دیا ہے۔ دنیا کی ہر زندہ قوم کا رویہ یہی ہوتا ہے کہ وہ روایت کی کسی کڑی کو گم نہیں ہونے دیتی اور روایت کے ہمرکاب مستقبل کی طرف سفر جاری رکھتی ہے۔''(7)

ہندوستان میں اسلامی روایت کا آغاز محمد بن قاسم کی آمد کے ساتھ سمجھا جاتا ہے۔ قیامِ پاکستان کے اسباب میں دو قومی نظریے کا بنیادی کردار ہے۔ اس سے مراد یہ کہ ہندوستان میں مسلمان اپنے مذہب، تہذیب اور دیگر شناختوں کے باعث ایک الگ قوم کا مرتبہ رکھتے تھے۔ اس الگ مرتبے میں ان کی تہذیب و ثقافت، زبان، عقائد اور روایات کا آجانا ایک قدرتی امر ہے۔ لیکن چونکہ ہندوستان میں ایک مخلوط معاشرہ تھا، علاوہ ازیں نئی تعلیم نے جدید نظریات کو فروغ پانے میں مدد فراہم کی اس لیے جو نئی روایات پیدا ہوئیں ان میں بہت سے بیرونی رویے اور رجحانات بھی شامل ہوئے۔ ایک کردار ترقی پسند تحریک نے بھی سرانجام دیا۔ یہ تحریک سماجی شعور کے سوا دیگر نظریاتی مسائل کو زیادہ اہمیت نہیں دیتی تھی مگر اس تحریک نے اردو ادب پر گہرا اثر ڈالا۔ اس طرح قیامِ پاکستان کے بعد ہمارے ادب اور تنقید میں کئی طرح کی روایات اکٹھی تھیں۔ اسی لیے مختلف وقتوں میں نقادوں کے جو گروہ سامنے آتے رہے انہوں نے پاکستانی ادب کو اپنے اپنے نظریات کے حوالے سے سمجھنے کی کوشش کی۔ تہذیب کے متعلق بھی مختلف نقطہ ہائے

نظر سامنے آئے۔ ہنداسلامی تہذیب کا ذکر جب ہوتا ہے تو اس سے مراد وہ تہذیب و ثقافت ہے جس نے مسلمانوں کے عہدِ حکمرانی میں جنم لیا اور پرورش پائی۔ جبکہ ایک نقطۂ نظر یہ ہے کہ پاکستانی تہذیب کی جڑیں ہندوستان کی چار ہزار سالہ تہذیب میں پیوست ہیں تو تنقید میں یہ تہذیبی اختلاف بھی کسی نہ کسی شکل میں موجود ہے۔ مگر ہم نے دیکھا کہ گذشتہ پچاس برسوں میں پاکستان کے تخلیقی ادب اور تنقید نے اپنی وہ صورت بنائی جو اس کے اپنے حالات کی پیدا کردہ تھی۔ ہم پاکستانی ادب اور تنقید دونوں پر ان سب قومی سانحات اور واقعات کے نقوش دیکھتے ہیں جو وقتاً فوقتاً پیش آتے رہے۔ جس طرح پاکستانی ادب میں سماجی انصاف، ثقافتی اقدار سے محبت، جمہوری آزادیوں کی خواہش اور قومی سلامتی کے تحفظ کے عناصر موجود ہیں اسی طرح تمام تر اختلافات کے باوجود یہی عناصر پاکستانی تنقید کا حصہ بھی ہیں۔ اسی کو ہم پاکستان کا قومی طرزِ احساس اور پاکستانیت کا شعور کہہ سکتے ہیں۔

حوالہ جات

1۔ غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر، مضامین سرسید منتخبات تہذیب الاخلاق،

مکتبہ خیابان ادب،42۔ چیمبرلین روڈ، لاہور،طبع اوّل، جنوری 1966ء،ص 1

2۔ سید عبداللہ، ڈاکٹر، سرسید کا اثر اردو ادبیات پر، بہترین ادب1955ء، مرتب مرزا ادیب،ص 9

3۔ وحید قریشی، ڈاکٹر، اقبال اور پاکستانی قومیت، سال اقبال، مکتبہ عالیہ، لاہور،ص 98

4۔ جیلانی کامران، پروفیسر، قائدِ اعظم اور آزادی کی تحریک،مجلسِ ترقی ادب، لاہور،طبع دوم، 1990ء،ص **151**

5۔ جیلانی کامران، پروفیسر، قائدِ اعظم اور آزادی کی تحریک،مجلسِ ترقی ادب، لاہور،

طبع دوم، 1990ء،ص 146

6۔ اعجاز راہی، دیباچہ ''گواہی''،عوامی دالاشاعت نرسری کراچی، مارچ 1978ء،ص 5

7۔ غلام حسین اظہر، ڈاکٹر، پاکستان میں اردو تنقید کی بنیادی جہت،مشمولہ پاکستانی ادب، ترتیب و انتخاب،

ڈاکٹر رشید امجد، فاروق علی، پہلی جلد،1981ء، فیڈرل گورنمنٹ سرسید کالج، راولپنڈی،ص 657-658

کتابیات

1۔ آفتاب احمد، ڈاکٹر، اشارات، مکتبۂ دانیال، عبداللہ ہارون روڈ، کراچی، اگست 1996ء

2۔ آل احمد سرور، (مرتب)، جدیدیت اور ادب، شعبہ اردو مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، اگست 1969ء

3۔ آل احمد سرور، تنقیدی اشارے، چوتھا ایڈیشن، ادارہ فروغ اردو، امینا آباد پارک، لکھنؤ

4۔ ابو الاعلیٰ مودودی، تحریک آزادی ہند اور مسلمان، اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ، 13۔ای، شاہ عالم مارکیٹ، لاہور، طبع پنجم، مئی 1976ء

5۔ ابوالخیر کشفی، ڈاکٹر، اردو شاعری کا سیاسی و تاریخی پس منظر، ادبی پبلشرز، ایم۔اے نمبر دو، شاہراہِ لیاقت، کراچی، اگست 1975ء

6۔ احمد جاوید، تیسری دنیا کا افسانہ (جلد ایک)، خالدین، پوسٹ بکس 1197، لاہور، مارچ 1989ء

7۔ احمد جاوید، غیر علامتی کہانی، خالدین، پوسٹ بکس 1197، لاہور، باراوّل، 1983ء

8۔ احمد ندیم قاسمی، خود منتخب کردہ چالیس بہترین افسانے، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، 1991ء

9۔ احمد ندیم قاسمی، شعلہ گل، اساطیر، لاہور، مارچ 2000ء

10۔ اسرار احمد خان سہاروی، ادب اور اسلامی قدریں، مکتبۂ چراغ راہ، کراچی نمبر 1، 23۔سٹیشن روڈ، جولائی 1960ء

11۔ اعجاز راہی، گواہی، عوامی دارالاشاعت نرسری، کراچی، مارچ 1978ء

12۔ اعجاز راہی، اظہار، ندیم پبلی کیشنز، کشمیری بازار، راولپنڈی، 15 اگست 1984ء

13۔ افتخار جالب، ماخذ، مکتبہ ادب جدید، س ن

14۔ افتخار جالب، (مرتب)، نئی شاعری، نئی مطبوعات، 9۔سرکلر روڈ، لاہور، بار اوّل، جنوری 1966ء

15۔ الطاف حسین حالؔی، مولانا، مقدمہ شعروشاعری، مکتبہ عالیہ، اردو بازار، لاہور، 1987ء

16۔ انتظار حسین، علامتوں کا زوال، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، طبع اول 1983ء

17۔ انتظار حسین، قصہ کہانیاں، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور

18۔ انجم نعیم، (مرتب)، ادب کی تعمیری جہت، فرینڈز پبلی کیشنز، ملتان

19۔ انور سدید، ڈاکٹر، اردو ادب کی تحریکیں، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، طبع سوم، 1996ء

20۔ انور سدید، ڈاکٹر، اردو ادب کی تحریکیں، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، 1999ء

21۔ تاریخ علی گڑھ تحریک، آل پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس، کراچی، بار اوّل

22۔ تبسم کاشمیری، ڈاکٹر، خطباتِ سرسید، مکتبہ عالیہ، لاہور، 1977ء

23۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر، پاکستانی کلچر، نیشنل بک فاؤنڈیشن، کراچی، نیا ایڈیشن 1981ء

24۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر، ادبی تحقیق، مجلس ترقی ادب، لاہور، 1994ء

25۔ جیلانی کامران، استانزے، مکتبہ ادب جدید، 15۔ بل روڈ، لاہور، طبع اول، 1959ء

26۔ جیلانی کامران، تنقید کا نیا پس منظر، پہلی اشاعت، نومبر 1964ء

27۔ جیلانی کامران، پروفیسر، قائدِ اعظم اور آزادی کی تحریک، مجلسِ ترقی ادب، لاہور، طبع دوم، 1990ء

28۔ جیلانی کامران، قومیت کی تشکیل اور اردو زبان، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، طبع اوّل، 1982ء

29۔ جیلانی کامران، فاروق حسن، چھوٹی بڑی نظمیں، کتابیات، لاہور، طبع اول، 1967ء

30۔ خان سعادت اکبر خان، ماہنامہ ''سیارہ'' کی علمی و ادبی خدمات تحقیقی و تنقیدی جائزہ، تحقیقی مقالہ برائے ایم۔فل اردو، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، 1999ء، ص 203

31۔ خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر، فکرِ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، طبع پنجم، جون 1983ء، ص 126

32۔ رشید امجد، ڈاکٹر (مرتب)، مزاحمتی ادب، اکادمی ادبیات پاکستان، ایچ۔ایٹ، اسلام آباد، 1995ء

33۔ رشید امجد، ڈاکٹر، (مرتب)، پاکستانی ثقافت، اکادمی ادبیات پاکستان، اسلام آباد، طبع اول، 1999ء

34۔ رشید امجد، ڈاکٹر، پت جھڑ میں خودکلامی، اثبات پبلی کیشنز، راولپنڈی

35۔ رشید امجد، ڈاکٹر، شاعری کی سیاسی وفکری روایت، دستاویز مطبوعات، لاہور

36۔ رشید امجد، ڈاکٹر، نیا ادب، تعمیر ملت پبلشرز، منڈی بہاؤالدین، 1969ء

37۔ رشید امجد، فاروق علی، (مرتب) پاکستانی ادب، پہلی جلد، فیڈرل گورنمنٹ سرسید کالج، راولپنڈی، مئی 1981ء

38۔ رشید امجد، فاروق علی، (مرتب) پاکستانی ادب، جلد پنجم، فیڈرل گورنمنٹ سرسید کالج، راولپنڈی، مئی 1982ء

39۔ رشید نثار، ڈاکٹر وزیر آغا اور ہمارا عہد، پنڈی اسلام آباد ادبی سوسائٹی، 1998ء

40۔ سبطِ حسن، پاکستان میں تہذیب کا ارتقاء، قطب پرنٹرز و پبلشرز، کراچی، مارچ 1975ء

41۔ سجاد باقر رضوی، تہذیب وتخلیق، جلد اوّل، مکتبہ اردو جدید، لاہور، اپریل 1966ء

42۔ سجاد باقر رضوی، مغرب کے تنقیدی اصول، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، طبع دوم، جون 1994ء

43۔ سجاد ظہیر، روشنائی، مکتبہ دانیال، کراچی، اکتوبر 1972ء

44۔ سجاد نقوی (مرتب)، اردو شاعری کا مزاج، معاصرین کی نظر میں، جدید ناشرین، چوک اردو بازار، لاہور، دسمبر 1968ء

45۔ سردار جعفری، ترقی پسند ادب، مکتبہ ادب پاکستان، چوک انارکلی، لاہور، س ن

46۔ سردار مسیح گل، اردو تنقید نگاری، نقوش پریس، لاہور، 1966ء

47۔ سرسید احمد خان، اسبابِ بغاوتِ ہند، س ن

48۔ سعادت حسن منٹو، خالی ڈبے خالی بوتلیں، مکتبہ شعروادب، لاہور، 1950ء

49۔ سہیل عمر، نغمانہ عمر، (مرتب)، جھلکیاں، مکتبہ الروایت، لاہور، س ن

50۔ سیدالدین رفعت، کلیات شاہی، انجمن ترقی اردو، علی گڑھ، 1962ء

51۔ سید عابد علی عابد، پروفیسر، اصول انتقاد ادبیات، مجلس ترقی ادب، II کلب روڈ، لاہور، طبع دوم، مئی 1966ء

52۔ سید عبداللہ، ڈاکٹر، اشاراتِ تنقید، مکتبہ خیابانِ ادب، لاہور، مئی 1966 ء

53۔ سید عبداللہ، ڈاکٹر، کلچر کا مسئلہ، شیخ غلام علی اینڈ سنز پبلشرز، لاہور، طبع اول، اپریل 1977ء

54۔ سید عبداللہ، ڈاکٹر (مرتب)، سب رس از ملا وجہی، لاہور اکیڈمی، لاہور، 1964ء

55۔ سید مصطفیٰ علی بریلوی، انگریزوں کی لسانی پالیسی،

56۔ شبلی نعمانی، مولانا، شعرالعجم، حصہ چہارم، تاج بک ڈپو، اردو بازار، لاہور، س ن

57۔ شبلی نعمانی، مولانا، موازنہ انیس و دبیر، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، س ن

58۔ شہزاد منظر، پاکستان میں اردو افسانے کے پچاس سال، پاکستان اسٹڈی سنٹر، جامعہ کراچی، اگست 1997ء

59۔ صفدر محمود، مسلم لیگ کا دورِ حکومت، غالب پبلشرز، پوسٹ بکس 4079، لاہور 25، دسمبر 1983ء

60۔ صلاح الدین ناصر، افکارِ سیاسی، عزیز بک ڈپو، چوک اردو بازار، لاہور، طبع دوم، مئی 1973ء

61۔ عارف ثاقب، انجمن پنجاب کے مشاعرے، الوقار پبلی کیشنز، لاہور

62۔ عبادت بریلوی، ڈاکٹر، اردو تنقید کا ارتقاء، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، طبع پنجم، 2001ء

63۔ عزیز احمد کی تقریر پاکستان کی آئین ساز اسمبلی، روداد مارچ 1984ء

64۔ عزیز احمد، ترقی پسند ادب، کاروان ادب، ملتان صدر، 1986ء

65۔ عزیز حامد مدنی، جدید اردو شاعری (حصہ دوم)، انجمن ترقی اردو، پاکستان، طبع اول، 1994ء

66۔ علی رضا نقوی، ڈاکٹر، تذکرہ نویسی در ہند و پاکستان، موسسہ مطبوعاتی علمی تھران، 1968ء

67۔ غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر، مضامین سرسید، منتخبات تہذیب الاخلاق، مکتبہ خیابانِ ادب،
42۔ چیمبر روڈ، لاہور، طبع اول، جنوری 1966ء

68۔ غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر، (مرتب)، قومی زبان کے بارے میں اہم دستاویزات، جلد اوّل، حصہ اوّل،
مطبوعہ مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، 1985ء

69۔ غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر، صد سالہ تاریخ جامعہ پنجاب، مطبوعہ قیام پنجاب، لاہور، 1982ء

70۔ فتح محمد ملک، پروفیسر، تعصبات، مکتبہ فنون، لاہور، جون 1973ء

71۔ فرمان فتح پوری، ڈاکٹر، اردو شعرا کے تذکرے اور تذکرہ نگاری، مجلس ترقی ادب، لاہور، 1972ء

72۔ فیض احمد فیض، دستِ صبا، مکتبہ کاروان، ایبک روڈ، لاہور، دسمبر 1959ء

73۔ فیض احمد فیض، ہماری قومی ثقافت، پرنٹنگ محل، ناظم آباد، کراچی، فروری 1976ء

74۔ قدرت اللہ شہاب، کلچر کی دوڑ آرٹ قونصل تک مشمولہ ذکرِ شہاب، اردو سائنس بورڈ، لاہور،
طبع اول مئی 1989ء

75۔ محمد حسن، ڈاکٹر، روحِ تنقیدی ادب، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، س ن، ص 6

76۔ محمد حسن عسکری، مجموعہ حسن عسکری، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، طبع اوّل، 1994ء

77۔ محمد حسین آزاد، آبِ حیات، الیف۔ڈی پرنٹر، لاہور، 1990ء

78۔ محمد عتیق صدیقی، گلکرسٹ اور اس کا عہد، انجمن ترقی اردو ہند، علی گڑھ، 1960ء

79۔ محمد ہادی حسین، مغربی شعریات، مجلس ترقی ادب، لاہور، طبع اول، مارچ 1968ء

80۔ مرزا ادیب، (مرتب)، بہترین ادب، 1955ء

81۔ محمود عاصم، (مرتب)، افکار قائد اعظم، مکتبہ عالیہ، لاہور، 1976ء

82۔ مرزا اسداللہ خان غالبؔ، دیوانِ غالب، فضلی سنز پرائیویٹ لمیٹڈ، دسمبر 1997ء

83۔ مرزا حامد بیگ، احمد جاوید، تیسری دنیا کا افسانہ (تنقید)، خالدین، لاہور،
بار اوّل، مارچ 1982ء

84۔ مصطفٰی علی بریلوی، سید، انگریزوں کی لسانی پالیسی، انجمن پریس، کراچی، 1970ء

85۔ منظر اعظمی، ڈاکٹر، اردو ادب کے ارتقاء میں ادبی تحریکوں اور رجحانوں کا حصہ،
اتر پردیش اکادمی، لکھنؤ، 1996ء

86۔ میر تقی میر، کلیات میر، جلد اول، مرتبہ کلب علی خاں فائق، مجلس ترقی ادب، لاہور، طبع دوم، 1986ء

87۔ میر تقی میر، کلیات میر، جلد دوم، مرتبہ کلب علی خاں فائق، مجلس ترقی ادب، لاہور، طبع دوم، 1992ء

88۔ نوازش علی، ڈاکٹر، (مرتب)، عبارت-1، گلنار کالونی، راولپنڈی، 1997ء

89۔ نوازش علی، ڈاکٹر، (مرتب)، پاکستان میں اردو ادب کے پچاس سال، گندھارا،
خالدہ سردار پلازہ، سید پور روڈ، راولپنڈی، اشاعت دوم، 2002ء

90۔ وزیر آغا، ڈاکٹر، اردو شاعری کا مزاج، جدید ناشرین، چوک اردو بازار، لاہور، طبع اول، مئی 1965ء

91۔ وحید قریشی، ڈاکٹر، اردو نثر کے میلانات، مکتبہ عالیہ، لاہور، بار اول، 1986ء

92۔ وحید قریشی، ڈاکٹر، پاکستانی قومیت کی تشکیلِ نو"، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، بار اول 1984ء

93۔ وحید قریشی، ڈاکٹر، اقبال اور پاکستانی قومیت، سال اقبال، مکتبہ عالیہ، لاہور

94۔ ہاشمی فرید آبادی، سید، پنجاہ سالہ تاریخ انجمن ترقی اردو، انجمن ترقی اردو پاکستان، اردو روڈ، کراچی نمبر 1،
1953ء

95۔ ہارون الرشید، پروفیسر، اردو ادب اور اسلام، حصہ اول، اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ، شاہ عالم مارکیٹ، لاہور،
طبع اول، 1968ء

96۔ ہارون الرشید، پروفیسر، اردو ادب اور اسلام، حصہ دوم، اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ، لاہور، ڈھاکہ،
طبع اول، فروری 1970ء

97۔ یونس جاوید، حلقہ ارباب ذوق، مجلس ترقی ادب، طبع اول، جنوری 1984ء

98۔ یوسف حسین خان، ڈاکٹر، (مترجم)، مقالات گارساں دتاسی، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، س ن،

99۔ حیدر علی آتش، کلیات آتش، اردو اکیڈمی سندھ، پہلا ایڈیشن، 1963ء

رسائل

1۔ آئندہ، کراچی، مدیر محمود واجد، شمارہ مارچ اپریل 2003ء

2۔ اوراق، لاہور، مدیر وزیر آغا، شمارہ 1، جنوری 1966ء

3۔ اوراق لاہور، مدیر ڈاکٹر وزیر آغا، شمارہ خاص 2، 1966ء

4۔ دستاویز، مدیر: ڈاکٹر رشید امجد، اثبات پبلی کیشنز، پوسٹ بکس 248، راولپنڈی، دسمبر 1985ء

5۔ دریافت، مدیر ڈاکٹر رشید امجد، شمارہ 1، جون 2002ء، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگوئجز، اسلام آباد

6۔ سویرا نمبر 8-7، نیا ادارہ، لاہور

7۔ ''سیارہ'' لاہور، مدیر نعیم صدیقی، شمارہ مارچ 1984ء

8۔ شعور، کراچی، مکتبہ شعور، شمارہ 5

9۔ فنون، لاہور، مدیر احمد ندیم قاسمی، دسمبر 1971ء

10۔ فنون، لاہور، مدیر احمد ندیم قاسمی، نومبر دسمبر، 1975ء

11۔ قومی زبان، شمارہ 9، ستمبر 1990ء، انجمن ترقی اردو، کراچی، پاکستان

12۔ ماہِ نو، کراچی، مئی 1950ء

13۔ نقوش لاہور، شمارہ 8، 1949ء

14۔ نقوش لاہور، ادارہ فروغ اردو، دسمبر 1958ء

15۔ نگارِ پاکستان، تذکروں کا تذکرہ نمبر، مئی و جون سالنامہ 1964ء، فرمان فتح پوری (مؤلف و مرتب)، نگارِ پاکستان، کراچی

اخبارات

1۔ روزنامہ جنگ، راولپنڈی، ادبی ایڈیشن، 14 مارچ 2000ء

2۔ روزنامہ مساوات، لاہور، 11 اپریل 1972ء

انسائیکلو پیڈیا

1۔ اردو انسائیکلو پیڈیا، فیروز سنز لمیٹڈ لاہور، طبع سوم، جنوری 1984ء

2۔ مکمل اسلامی انسائیکلو پیڈیا، قاسم محمود، سید، شاہکار بک فاؤنڈیشن، کراچی

لغات

1۔ J.A. Cuden, The Penguin Dictionary of Literary Terms, and Literary Theories", Newyork U.S.A., 1982,

2۔ علمی اردو لغت، وارث سرہندی، علمی کتاب خانہ، لاہور، 1996ء

3۔ فیر وز اللغات، مولوی فیروزالدین، فیروز سنز، لاہور،